

ترجمة جورج طرابيشي

دار الآداب

جان بول سارتر

دفاع عن المثقفين

ترجمة : جورج طرابيشي

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الأولى
١٩٧٣

المقدمة

أقدم هذه المحاضرات وهذه المقابلة الصحفية — والفاصل بينهما أعوام خمسة وأحداث أيار ١٩٦٨ — لأبيّن وأوضح مدى عدم استقرار مفهوم المثقف اليوم . وكنت ، في محاضراتي في اليابان ، قد وصفت — دونما تسمية بالاسم — ما بات يطلق عليه في كثير من الأحيان منذ عام ١٩٦٨ اسم « المثقف الكلاسيكي » ، وأوضحت — ولكن من دون أن أكون على بينة تامة بالأمر — كم يبدو « غير ثابت في ذاته »[١] كما يقول الألمان: وفي الحقيقة لا تمثل لحظة الوعي التعيس — أي لحظة المثقف بحصر المعنى — ركوداً نهائياً بل توقفاً مؤقتاً في الانسياب والانزلاق يحوّل تقنيّ المعرفة العمالية إلى رفيق متجذّر للقوى الشعبية، ولكن — وهذا ما لم أقله يومئذ — شريطة أن ينأى بعض النأي من جديد تجاه مهنته ، أي تجاه كينونته الاجتماعية ، وأن يفهم أن الفضح والتشهير السياسي ، مهما بلغت حدته ، لا يمكن أن يعوض عن واقع كونه ، موضوعياً ، عدواً للجماهير[٢] .

---

١ بالألمانية في النص Unselbstandig

٢ ليس أسهل على الأساتذة الجامعيين الأميركيين من التنديد بالحرب في فيتنام . ولكن هذا التنديد ليس بذي بال (لا فعالية نسبية) بالمقارنة مع الأبحاث التي يجريها بعضهم ، ليزودوا جيش الولايات المتحدة الأميركية بأسلحة جديدة .

وقد فهمت اليوم أنه لا يسعه أن يتوقف عند مرحلـة الوعي التعيس (المثالية ، اللافعالية) ، بل ينبغي عليه أن يواجه مشكلته الذاتيـة ويتصدى لها ، أو إذا شئتم ، أن ينفي اللحظة الفكرية ليحاول أن يوجد لنفسه وضعاً شعبياً جديداً .

القسم الاول

المثقفون

ما المثقف ؟

١ - وضع المثقف :

إذ لم نأخذ بعين الاعتبار سوى المآخذ التي توجه الى المثقفين ، فلن نجد مناصاً من القول بأنهم مذنبون كبار . وإنه لما يلفت النظر، بالأصل، أن تكون تلك المآخذ واحدة في كل مكان . فحين قرأت ، في اليابان على سبيل المثال ، العديد من مقالات الصحافة والمجلات اليابانية ، المترجمة الى الانكليزية برسم العالم الغربي ، خيِّل إلي أنني أفهم منها أنه قام طلاق ، بعد عصر ميجي[1] ، بين السلطة السياسية والمثقفين . أما بعد الحرب ، ولا سيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٠ ، فيقال إنهم أمسكوا بزمام السلطة السياسية وأحدثوا أذى وضرراً عظيماً . كذلك ، فإن من يقرأ صحافتنا في الحقبة ذاتها يساوره الاعتقاد بأنهم حكموا فرنسا وتسببوا في مصائب وكوارث عديدة . ولا غرو ، فقد كانت المرحلة، عندكم وعندنا

١ عصر ميجي : عصر الامبراطور موتسو هيتو (١٨٦٧ - ١٩١٢) الذي وضع حداً لعهد الإقطاع وأدخل الحضارة الغربية إلى اليابان .

« المترجم »

على حد سواء ، مرحلة إعادة تجييش المجتمع وعسكرتـه لصالح الحرب الباردة غب نكبة عسكرية (نسمي نكبتنا نصراً،وتسمون نكبتكم هزيمة). ويبدو أن المثقفين لم يفهموا شيئاً من تلك السيرورة . فهم يدانون عندكم وعندنا على حدّ سواء للأسباب العنيفة والمتناقضة نفسها . قد تقولون إنهم خلقوا ليحافظوا على الثقافة ويصونوها وينقلوها ، وإنهم بالتـالي محافظون في الجوهر والماهية ، ولكن قد تضيفون أنهم أخطأوا وحـادوا عن جادة الصواب وخدعـوا بعضهم بعضاً فيما يتعلق بوظيفتهم ودورهم ، وأنهم أصبحوا نقاداً وسلبيين،وأنهم لم يروا غير الشر في تاريخ بلادهم لتهجمهم المتواصل على السلطة . ومن هنا ، يكونون قد أخطأوا وخدعوا بعضهم بعضاً بصدد كل شيء ، ومع ذلك ما كان عليهم من تثريب لولا أنهم خدعوا الشعب في الظروف الهامة كافة .

خدعوا الشعب ! هذا معناه أنهم حملوه على أن يدير ظهره لمصالحـه بالذات . فهل يملك المثقفون إذن سلطاناً معيناً يضارع سلطان الحكومة ؟ كلا ، فما أن يبتعدوا أو يحيدوا عن النزعـة المحافظة الثقافية الـتي تحدد عملهم ووظيفتهم ، حـتى يوجه اليهم اللوم والتقريع عـلى سقوطهم في مستنقع العجز والخور : من يصغي اليهم ؟ وعلى كل ، إنهم ضعـاف بالطبيعة : فهم لا ينتجون ، وليس لهم إلا أجرهم أوداً لحياتهم ، وهذا ما يجرّدهم من كل إمكانية للدفاع عن أنفسهم في المجتمع المـدني وفي المجتمع السياسي على حـد سواء . ها هم أولاء إذن عديمو الفعاليـة ، متذبذبون . ونظراً الى افتقادهم كل سلطة اقتصادية أو اجتماعية ، تراهم يعدون أنفسهم نخبة مدعوة الى تقييم كل شيء والحكم عليه ، والحال أنهم ليسوا كذلك . ومن هنا مصدر نزعتهم الأخلاقية والمثالية (فهم يفكرون كما لو أنهم يعيشون من الآن في المستقبل البعيد ، ويحاكمون عصرنا من وجهة نظر المستقبل المجردة) .

ناهيك عن نزعتهم الدوغمائية . فهم يصدرون عن مبـادىء مجردة لا

تقع تحت لمس ليقرروا ما ينبغي فعله ويتوجب عمله . والمقصود بذلك هنا ، بالبداهة ، الماركسية . وهكذا يقع اللاائمون في تناقض جديد ما دامت الماركسية تتعارض والنزعة الأخلاقية من حيث المبدأ . بيد أن هذا التناقض لا حرج منه لأنه يُسقط على المثقفين . وعلى كل حال ، يتمثل الرد عليهم في واقعية السياسيين : ففيما يخون المثقفون وظيفتهم ومبرر وجودهم ، ويتلبسون «الروح النافية دوماً وأبداً » ، عمل رجال السياسة بتواضع ، عندكم شأنهم عندنا ، على إعادة بناء البلاد التي عاثت الحرب فيها فساداً ، مبرهنين بذلك على نزعة تجريبية حكيمة ، مرتبطة على وجه التحديد بالتقاليد ، وفي بعض الحالات بالممارسات (والنظريات) الجديدة القادمة من العالم الغربي . ومن وجهة النظر هذه تشط أوروبا وتغالي أكثر من اليابان : فأنتم ترون في المثقف شراً ضرورياً ، إذ لا مناص من وجودهم للحفاظ على الثقافة ولنقلها وإغنائها ، ولئن لم يكن هناك مفر من أن يكون بعضهم كالشاة الجرباء ، فإنه يكفي أن يحارب تأثيرهم السيء ويكافح . أما عندنا فالتبشير قائم على قدم وساق بموتهم. فتحت تأثير أفكار أميركية تطاق التكهنات بزوال هؤلاء الناس الذين يدعون معرفة كل شيء وتتنبأ باضمحلالهم ، لأن تقدم العلم سيفضي ، لا محالة ، إلى الاستغناء عن هؤلاء الموسوعيين المزعومين بفِرَق من الباحثين المتخصصين صارم التخصص .

ترى هل في الإمكان أن نجد معنى مشتركاً لجميع هذه الانتقادات بالرغم من تناقضاتها ؟ بلى . لنقل إنها جميعها تستلهم وتستوحي مأخذاً رئيسياً جوهرياً هو ذاك الذي يزعم أن المثقف إنسان يتدخل ويدسّ أنفه في ما لا يعنيه ويدعي أنه يعارض ويناقض مجمل الحقائق المكتسبة وأنماط السلوك التي تستوحيها ، وذلك باسم تصور إجمالي عن الإنسان والمجتمع، وهو اليوم تصور مستحيل وبالتالي مجرد وزائف ، ما دامت مجتمعات النمو والازدهار تتمدد بتنوع فائق في أنماط الحياة والوظائف الاجتماعية

والمشكلات العينية . والحال أنه لا مرية في أن المثقف إنسان يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه . بل هذا أمر لا مرية فيه إلى درجة شاعت معها عندنا وذاعت لفظة « المثقف » ، المطبقة على الأشخاص ، بمعناها السلبي في عهد قضية دريفوس . ففي نظر الفريق المناوىء للدريفوسيين كانت مسألة إدانة الكابتن دريفوس أو تبرئة ساحته من صلاحية المحاكم العسكرية ، وفي المقام الأخير من صلاحية هيئة الأركان . أما الدريفوسيون فقد تجاوزوا صلاحيتهم بتوكيدهم براءة المتهم . وهكذا يبدو المثقفون في جملتهم ، وفي الأصل والمنشأ ، مجموعة متنافرة من أناس نالوا بعض الشهرة لتجليتهم في أعمال ذات صفة فكرية[1] (العلوم الرياضية ، العلوم التطبيقية ، الطب ، الأدب ، الخ) ، ولكنهم استغلوا هذه الشهرة ليتخطوا حدودهم المعلومة ولينتقدوا المجتمع والسلطات القائمة باسم تصور إجمالي ودوغمائي (مبهم أو واضح ، أخلاقي النزعة أو ماركسي) عن الإنسان .

لو أردتم مثالاً على هذا التصور الشائع للمثقف ، لقلت إن صفة « المثقف » لا تطلق على علماء يعملون في حقل انشطار الذرة لتطوير أسلحة الحرب الذرية وتحسينها : فهم محض علماء ، لا أكثر ولا أقل . ولكن إذا ما انتاب هؤلاء العلماء أنفسهم الذعر لما تنطوي عليه الأسلحة التي تصنع بفضل جهودهم وأبحاثهم من طاقة تدميرية ، فاجتمعوا ووقّعوا بياناً لتحذير الرأي العام من استخدام القنبلة الذرية ، غدوا من فورهم مثقفين . وذلك ، بالفعل ، لأنهم : أولاً — تجاوزوا صلاحيتهم ، على اعتبار أن صنع قنبلة شيء والحكم على استعمالها شيء آخر . ثانياً —

---

[1] معلوم أن لفظة « المثقف » (Intellectuel) مشتقة في الفرنسية من كلمة العقل أو الفكر أو الذكاء : (Intelligence) .

« المترجم »

استغلوا شهرتهم أو الصلاحية المعطاة لهم ليتعدوا على الرأي العام ، مخفين بذلك الهوة السحيقة التي تفصل معارفهم العلمية عن التقييم السياسي الذي يجرونه انطلاقاً من مبادىء أخرى للأسلحة التي يخترعونها . ثالثاً — لا يدينون في الواقع ، استخدام القنبلة لاكتشافهم فيها عيوباً تقنية ، بل يدينونه باسم نظام من القيم قابل كل القابلية للنقض والدحض ، وضابطه الأعلى ومعياره الأسمى الحياة البشرية .

ما قيمة هذه المآخذ الأساسية ؟ أهي مطابقة للواقع ؟ الحق أننا لا نستطيع البت في ذلك من دون أن نحاول أولاً معرفة ما المثقف .

٢ — ما المثقف ؟

ما دام المثقف يلام على تجاوزه صلاحيته ، فهو يمثل إذن حالة خاصة من جملة أشخاص يتحددون بوظائف معترف بها اجتماعياً . لننظر ما يعني ذلك .

تنطوي كل ممارسة على عدد من الآنات أو المراحل . فالعمل ينفي جزئياً ما هو كائن (على اعتبار أن الحقل العملي يمثل وضعاً مطلوباً تغييره) لصالح ما ليس بكائن (غاية مطلوب بلوغها ، إعادة توزيع معطيات الوضع الأولي لإعادة إنتاج الحياه في خاتمة المطاف) . ولكن هذا النفي كشف ، وهو يترافق بتوكيد وجزم وإثبات لأن ما هو ليس بكائن يُدرك ويعقل ويحقق عن طريق ما هو كائن ، ومن الواجب أن يكون الإدراك الكاشف لما هو كائن بدءاً مما ليس بكائن دقيقاً كل الدقة الممكنة لأن المفروض فيه أن يجد في ما هو معطى الوسيلة لتحقيق ما ليس بمعطى بعد (إن المقاومة المطلوبة من مادة من المواد تنكشف وتستبان بدلالة الضغط الذي ينبغي أن تعرض له) . هكذا تشمل الممارسة على آن المعرفة العملية التي تميط اللثام عن الواقع وتتجاوزه وتصونه وتغيره

معاً . وعلى هذا المستوى يتحدد مكان البحث، والحقيقة العملية المفهومة على أنها إدراك للكائن من حيث انطواؤه على إمكانية تغييره الموجه . فالحقيقة ترقى الى مصاف الكينونة بدءاً من اللاكينونة ، والى مصاف الحاضر بدءاً من المستقبل العملي . ومن وجهة النظر هذه يكون المشروع المحقق بمثابة تحقيق للإمكانيات المكتشفة (إذا انتقلت على الجسر المرتجل ارتجالاً الى الضفـــة الأخرى من النهر ، تكون المادة المختارة والمجمعة قد قدمت المقاومة المتوقعة) . وبناء على ذلك ، فإن المعرفة العلمية ابتكار واختراع في المقام الاول . فحتى تكتشف الإمكانيات وتستخدم وتوضع على المحك ويتم تحقيقها ، فلا مناص أولاً من أن تبتكر وتخترع ، وكل إنسان ، بهذا المعنى ، مشروع : فهو خلاّق لأنه يبتكر ويخترع ما هو كائـــن أصلاً بدءاً مما ليس بكائن بعد ، وعالم لأن النجاح لن يحالفه من دون أن يحدد بكل ثقة ويقين الإمكانيات التي تتيح المجال امام إنجاز المشروع على الوجه المرام ، وباحث ومناقض (لأن الغاية المفترضة تشير بصورة أولية الى وسائلها ، وذلك بمقدار ما تكون هي نفسها مجردة ، وعـــلى الإنسان أن يبحث عن الوسائل العينية ، وهذا معناه أن عليه أن يحـــدد الغاية عن طريقها وأن يغنيها أحياناً بأن يجعلها تحيد عن خط مسارهـا . وهذا يعني أنه يضع الغاية عن طريق الوسائل موضع سؤال واستفهام كما يضع الوسائل عن طريق الغاية الموضع نفسه إلى أن تصبح الغاية الوحـدة الدامجة للوسائل المستعملة) . وعند هذه المرحلة ، يتوجب عليه أن يقرر ما إذا كانت المسألة « تستأهل مشقتها » وبعبارة أخرى ، ما إذا كانت الغاية الدامجة منظوراً اليها من وجهة نظر إجمالية هي وجهة نظر الحياة ، تستأهل ضخامة تحويلات الطاقة التي ستحققها ، أو إذا شئتم ، مـــا إذا كان الكسب يعادل ما سينفق من طاقة . ذلك أننا نحيا في عـــالم الندرة الذي يبدو فيه كل إنفاق ، من هذه الزاوية أو تلك ، وكأنه تبذير .

يتيح تقسيم العمال المجال ، في المجتمعات الحديثة ، أمام إعطاء فئات

شتى المهام المختلفة التي تشكل ، في حال اجتماعها والتئام شملها، الممارسة . كما أنه يتيح المجال ، في الميدان الذي يحظى باهتمامنا هنا ، أمام تكوين اختصاصيين في المعرفة العملية . وبعبارة أخرى ، إن الكشف ، الذي هو آن من آنات العمل ، ينعزل ويطرح نفسه لذاته في تلك الفئة الخاصة وعن طريقها. ويجري تحديد الغايات في هذه الحال من قبل الطبقة السائدة، وتحقيقها على أيدي الطبقات الشغيلة ، ولكن دراسة الوسائل تكون وقفاً على مجموعة من التقنيين المنتمين إلى ما أسماه كولن كلارك بالقطاع الثالث، والمؤلفين من علماء ومهندسين وأطباء ورجال قانون وحقوقيين وأساتذة الخ. ولا يختلف هؤلاء الناس ، بصفتهم أفراداً ، عن سائر الناس ، ما دام كل واحد منهم ، مهما فعل ، يكشف ويصون الكينونة التي يتجاوزها بمشروعه الرامي الى تنظيمها . على أن الوظيفة الاجتماعية المقلدة لهم لا تعدو أن تكون التنقيب والتمحيص النقدي لحقل الممكنات ، من دون أن يدخل في اختصاصهم لا تقييم الغايات ، ولا تحقيقها في معظم الحالات (وإن تكن هناك استثناءات : كالجراح على سبيل المثال) . وتقنيو المعرفة العملية هؤلاء ليسوا بعد في جملتهم من المثقفين ، ولكن من صفوفهم – وليس من صفوف أي فئة أخرى – يبرز المثقفون .

وحتى نفهم فهماً أفضل وأعمق من هم المثقفون ، لنلق نظرة على الطريقة أو الكيفية التي ظهروا بها في فرنسا . فحتى القرن الرابع عشر على وجه التقريب كان الإكليركي – رجل الكنيسة – حائزاً ، هو الآخر ، على العلم والمعرفة . وما كان البارونات ولا الفلاحون يعرفون القراءة . وكانت القراءة من اختصاص الإكليركي . بيد أن للكنيسة سلطانها الاقتصادي (ثروات هائلة) وسلطانها السياسي (كما تبرهن على

ذلك الهدنة الإلهية [1] التي فرضتها على الإقطاعيين وعرفت كيف توفر لها الاحترام والتوقير في معظم الحالات) والكنيسة ، بصفتها هذه ، حارسة وقيّمة على إيديولوجيا محددة هي المسيحية . التي تنطق بلسانها وتلقنها للطبقات الأخرى . وكان الاكليركي وسيطاً بين السيد النبيل والفلاح . وكان يمكّنهما من الاعتراف أحدهما بالآخر من حيث أنهما صاحبا (أو يخيل اليهما أنهما صاحبا) إيديولوجيا مشتركة . وكان يحافظ على العقائد الدينية ويرعاها ، وينقل الموروث ويكيفه ويلائمه مع الأوضاع المستجدة . وما كان في وسعه ، بصفته رجل كنيسة ، أن يكون اختصاصياً من اختصاصيي العلم والمعرفة.وكانت الصورة التي يتخيلها للعالم صورة أسطورية أسطورة كلية تعين مكان الإنسان ومصيره في كون تغلفه القداسة بأسره، وتحدد تسلسل المراتب الاجتماعية ، وتعبر في الوقت نفسه عن وعي الكنيسة الطبقي .

ويظهر اختصاصي المعرفة العملية الى حيز الوجود مع نمو البورجوازية وتطورها . فهذه الطبقة من التجار تدخل ، فور تكونها وتشكلها ، في نزاع مع الكنيسة التي تعيق مبادئها (السعر العادل ، وإدانة الربا) تطور الرأسمالية التجارية . بيد أنها تتبنى مع ذلك وتعتنق وتصون إيديولوجيا الاكليركيين ، غير مبالية ولا مكترثة بأن يكون لها إيديولوجيتها الخاصة بها . إلا أنها تختار من بين أبنائها مساعدين تقنيين وذائدين عن حياضها. فالأساطيل التجارية تستوجب وجود علماء ومهندسين ، والمحاسبة المزدوجة ولو في شطر منها – تتطلب محاسبين يمهدون السبيل أمام ظهور علماء الرياضيات ، والملكية الفعلية والعقود تستلزم تضاعف عدد رجال القانون

---

١ الهدنة الإلهية هي الهدنة التي ينالها كل من يلتجىء إلى الكنيسة حتى ولو كان مجرماً . وكان للكنيسة في الساحات العامة عمود إذا أمسك به المجرم ، كف رجال الأمن عن مطاردته .
« المترجم »

وتكاثرهم ، والطب ينمو ويتطور ،ويكون التشريح أصل الواقعية البورجوازية في الفنون . هكذا نرى أن خبراء الوسائل هؤلاء يولدون من البورجوازية وبين ظهرانيها . وما هم بطبقة ولا بنخبة. إنما هم جزء مندمج تمام الاندماج بذلك المشروع الواسع المسمى بالرأسمالية التجارية ، ومهمتهم أن يقدموا لهذه الأخيرة وسائل استمرارها وتوسعها . وليس هؤلاء العلماء والمتمرسون بحراس لأي إيديولوجيا ، وليست وظيفتهم ، بكل تأكيد ، منح البورجوازية إيديولوجيا ما . وما أقل ما يتدخلون في النزاع الناشب بين البورجوازيين وإيديولوجيا الكنيسة . وهذا لأن المشكلات تجري صياغتها على مستوى الاكليركيين ومن قبلهم . والنزاع إنما ينشب بين هؤلاء الأخيرين باسم الشمولية التركيبية في اللحظة التي يكون فيها تطور التجارة قد جعل من البورجوازية قوة مطلوباً دمجها . ومن المحاولات التي يبذلونها لتكييف الإيديولوجيا المقدسة مع حاجات الطبقة الصاعدة يولد في آن واحد الإصلاح (فالبروتستانتية هي إيديولوجيا الرأسمالية التجارية) والإصلاح المضاد (فاليسوعيون ينافسون الكنيسة المُصْلَحة وينازعونها على البورجوازيين : فبفضلهم يخلي مفهوم الربا الساح لمفهوم الاعتماد أو القرض) . ويحيا رجال العلم في خضم هذه المنازعات ، ويهبطون بمستواها ، ويعانون من تناقضاتها ، ولكنهم لا يمثلون بعد عاملها الرئيسي .

وفي الحقيقة ، ما كان في وسع أي تكييف للأيديولوجيا المقدسة أن يحظى برضى البورجوازية التي ما كانت مصلحتها تتمثل إلا في نزع الصفة المقدسة عن سائر القطاعات العملية . والحال أن هذا بالتحديد ما يحدثه تقنيو المعرفة العملية ــ بصرف النظر عن المنازعات والخصومات فيما بين الإكليركيين ــ وما ينتجونه ، حتى من دون انتباه منهم ، حين ينيرون للممارسة البورجوازية طريقها وحين يحددون المكان والزمان اللذين يجري فيهما تداول البضائع . وكلما تمت علمنة قطاع من القطاعات المقدسة ، أخذ الإله أهبته للصعود

من جديد إلى السماء . وبالفعل ، أضحى الرب منذ نهاية القرن السابع عشر الرب غير المنظور . وعند هذه المرحلة تشعر البورجوازية بالحاجة إلى توطيد نفسها وتوكيد ذاتها في شكل طبقة ، إنطلاقاً من تصور إجمالي عن العالم ، أي من إيديولوجيا ما : وهذا بالضبط معنى ما أطلق عليه اسم « أزمة الفكر في أوروبا الغربية ». ولن يتولى الاكليركيون تشييد هذه الإيديولوجيا ، وإنما اختصاصيو المعرفة العملية : رجال قانون (مونتسكيو) ، ورجال أدب (فولتير ، ديدرو ، روسو) ، ورجال رياضيات (دالامبير) ، وملتزم ضرائب (هلفتيوس) ، ونطاسيون ، الخ . وقد حل هؤلاء الاختصاصيون محل الإكليركيين وتسموا بالفلاسفة ، أي « محبي الحكمة » . وما الحكمة إلا العقل . وكان شاغلهم ، فضلاً عن أعمالهم المتخصصة ، ابتكار — تصور عقلاني عن الكون والعالم يحتوي ويبرر أفعال البورجوازية ومطالبها .

ولسوف يلجأون إلى استخدام المنهج التحليلي ، ذلك المنهج المبحثي الذي برهن على نجعه وفعاليته في ميدان علوم ذلك العصر وتقنياته . ولسوف يطبقونه على مشكلات التاريخ والمجتمع : فهو خير سلاح ضد التقاليد والامتيازات والأساطير الخاصة بالأرستقراطية ، والقائمة على توفيقية لا تمت إلى العقلانية بصلة . بيد ان الحذر والحيطة سيحملانهم ، مع ذلك ، على تمويه الأملاح والحوامض التي تأكل وتقرض الأساطير الارستقراطية والتيوقراطية بتوفيقيات ظاهرية ذراً للرماد في العيون . وسوف أضرب على ذلك مثالاً بفكرة الطبيعة التي هي بمثابة تسوية وحل متوسط بين موضوع الرياضيات المحدد الدقيق وبين العالم المسيحي المخلوق من قبل الله . فالطبيعة هي هذا وذاك معاً : فهي أولاً فكرة وحدة كلية وتوفيقية لكل ما هو موجود — وهذا ما يرجعنا إلى عقل إلهي مفترض — بيد أنها من جهة أخرى فكرة تنص على أن كل شيء خاضع لقوانين وعلى أن العالم يتألف من سلسلات سببية لا تقع تحت حصر وعلى أن كل موضوع من مواضيع

المعرفة هو نتيجة عارضة لالتقاء عدد من السلسلات ، وهذا ما يفضي بالضرورة إلى إلغاء الديميورجس [1] . وهكذا كان في وسع المرء أن يحتمي ويخفي نفسه وراء هذا المفهوم الذي أحسن اختياره ، فيكون مسيحياً ، أو تأليهياً [2] ، أو حلولياً أحدياً [3] ، أو ملحداً ، أو مادياً ، وذلك سواءً أأخفى دفين أفكاره وراء هذه الواجهة التي لا يؤمن بها ، أم تخادع واحتال على نفسه ، أم كان مؤمناً وغير مؤمن في آن واحد . ولقد كان غالبية الفلاسفة على هذه الحال الأخيرة ، وذلك بوصفهم اختصاصيين في المعرفة العملية متأثرين ، بالرغم من كل شيء ، بالمعتقدات التي رسخت في أذهانهم منذ نعومة أظفارهم .

وانطلاقاً من هنا أمسى شغلهم الشاغل أن يزودوا البورجوازية بأسلحة ضد الإقطاع ، وأن يغذوا ويعززوا وعيها المتصلف لذاتها . ويوم سحبوا فكرة القانون الطبيعي على المضمار الاقتصادي — وهذا خطأ محتوم ولكن حيوي — جعلوا من الاقتصاد قطاعاً علمانياً وخارجياً بالنسبة إلى الإنسان : فصرامة القوانين التي لا يمكن للمرء أن يحلم حتى بتعديلها لا تترك له من خيار في عدم الانصياع والامتثال لها . فالاقتصاد جزء لا يتجزأ من الطبيعة ، ولا مجال ، على مستواه أيضاً ، للتحكم بالطبيعة عن غير طريق الخضوع لها . وحين طالب الفلاسفة بالحرية وبالحق في البحث والتنقيب الحر ، كانوا يطالبون في الواقع باستقلال الفكر الضروري كل الضرورة للأبحاث العملية

---

١ Dèmiurge : الإله فاطر العالم في الفلسفة الأفلاطونية ، وهو في اللاتينية الله خالق العالم إطلاقاً .

« المترجم »

٢ التأليهية : مذهب من يقر بوجود الله وينكر الوحي والآخرة . « المترجم »

٣ الحلولية أو الأحدية : مذهب من يقول بوحدة الوجود ، أي بوحدة الله والطبيعة .

« المترجم »

(التي كانوا يتوبلحون بها في الوقت نفسه) ، ولكن هذا المطلب كان يرمي قبل كل شيء ، نسبة إلى الطبقة البورجوازية ، إلى تذليل العقبات وإزالة العراقيل الإقطاعية في وجه التجارة والليبرالية أو التنافس الاقتصادي الحر. وعلى هذا المنوال نفسه بدت النزعة الفردية في أنظار الملاك البورجوازيين وكأنها توكيد وتثبيت للملكية الفعلية ، تلك العلاقة المتحررة من الوسطاء بين المالك وملكه ، ضد الملكية الإقطاعية التي هي ، في المقام الأول ، علاقات بشر ببشر . أما المذهب الذري الاجتماعي [1] فينجم عن تطبيق فكر ذلك العصر العلمي على المجتمع : فالبورجوازي يستغله لبرفض « العضويات » الاجتماعية . والمساواة بين الذرات الاجتماعية كافة نتيجة ضرورية للإيديولوجيا العلموية المستندة إلى العقل التحليلي : ولسوف يستغلها البورجوازيون لتجريد النبلاء من امتيازاتهم بمعارضتهم إياهم بسائر البشر . وبالفعل ، كانت البورجوازية عصرئذ تعد نفسها ، كما قال ماركس ، طبقة عامة شمولية .

وزبدة الكلام ، لم يفعل « الفلاسفة » من شيء يتعدى أو يختلف عما يلام عليه المثقفون اليوم : فقد استخدموا مناهجهم وطرائقهم لهدف آخر غير الهدف الذي كان يفترض فيها أن توصل إليه ، أي لتكوين إيديولوجيا بورجوازية مبنية على العلموية الميكانيكية والتحليلية . ترى هل ينبغي أن نرى فيهم أوائل المثقفين ؟ نعم ولا . فالواقع أن الارستقراطيين هم الذين كانوا يلومونهم ، في ذلك العصر ، على تدخلهم ودسّهم أنوفهم في ما لا يعنيهم . وكذلك أحبار الكنيسة . ولكن ليس البورجوازية ، وهذا لأن إيديولوجيتهم لم تكن مستقاة من العدم : فقد كانت الطبقة البورجوازية ، تنتجها في حالتها الخام والمشتتة في ممارستها التجارية وعن طريقها ، وكانت

---

[1] الذرية الاجتماعية : مذهب من يرى أن المجتمع يتألف ، كالمادة ، من جواهر فردة .
« المترجم »

تدرك أنها بمسيس الحاجة إليها لتعي ذاتها من خلال الإشارات والرموز ، ولتذيب ولتحطم إيديولوجيات الطبقات الاجتماعية الأخرى . وهكذا بدا « الفلاسفة » وكأنهم مثقفون عضويون بالمعنى الذي تحدث عنه غرامشي : فقد أخذوا على عاتقهم ، هم المتحدرين من صلب الطبقة البورجوازية ، أن يعبروا عن الروح الموضوعية لهذه الطبقة . ما مصدر هذا التوافق العضوي ؟ مرده أولاً إلى أنهم يتحدرون منها ، يركبون موجة نجاحاتها ، يتمثلون عاداتها وفكرها . ومرده ثانياً ، وبوجه خاص ، إلى أن حركة البحث العلمي ، العملي ، وحركة الطبقة الصاعدة تتوافقان وتتزامنان وتتطابقان . فروح النقض والرفض ، ونبذ مبدأ السلطة والعقبات المعيقة لحرية التجارة ، وشمولية القوانين العلمية وعموميتها ، وعمومية الإنسان بالتعارض مع الخصوصية الإقطاعية : ان هذه المنظومة من القيم والأفكار – التي تفضي في نهاية المطاف إلى الصيغتين التاليتين : كل إنسان بورجوازي ، وكل بورجوازي إنسان – تحمل اسماً واحداً هو الإنسانية البورجوازية .

ولقد كان ذلك العصر عصراً ذهبياً . فقد كان « الفلاسفة » ، الذين ولدتهم وربتهم ورعتهم وكونتهم البورجوازية ، يكافحون ، بموافقتها ، في سبيل إبراز ايديولوجيتها إلى حيز الوجود . ولكن الزمن نأى بذلك العصر . فالطبقة البورجوازية تتربع اليوم سدة السلطة ، ولكن لم يعد في مستطاع أحد أن يعدّها طبقة عامة شمولية . وحده يكفي ليجعل من « إنسانيتها » مذهباً بالياً بائداً . ناهيك عن أن هذه الإيديولوجيا ، الكافية في عهد الرأسمالية العائلية ، ما عادت تلائم ولا توافق زمن الاحتكارات . إلا أنها ما تزال على قدميها صامدة .: فالبورجوازية تصر على الادعاء بأنها إنسانية النزعة ، والغرب تسمى باسم « العالم الحر » ، الخ . بيد أن أحفاد الفلاسفة غدوا مثقفين في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، ولا سيما منذ أن ثارت قضية دريفوس . فما معنى ذلك ؟

إنهم ما يزالون يُساقون ويُجيشون من صفوف تقنيي المعرفة العملية . ولكن لا مناص ، لتحديدهم وتعريفهم ، من تعداد الخصائص والصفات الراهنة لهذه الشريحة الاجتماعية .

١ — إن تقني المعرفة العملية يُجند من الأعلى . ولئن ما عاد ينتمي ، بصورة عامة ، إلى الطبقة السائدة ، فإن هذه الأخيرة تسميه وتعينه في كينونته إذ تقرر طبيعة عمله ووظيفته : تبعاً لطبيعة مشروعها أو منشآتها (أي بحسب مرحلة التصنيع على سبيل المثال) ، وتبعاً للحاجات الاجتماعية منظوراً إليها من زاوية اختياراتها الخاصة ومصالحها (إن المجتمع يختار بصفة جزئية عدد موتاه بحسب ما يخصصه من فضل القيمة لتطوير الطب) . وتحدد الوظيفة قبلياً ، بوصفها منصباً يُشغل ودوراً يؤدى ، مستقبل إنسان مجرد لكن منتظر . فأن يكون هناك كذا عدد من المناصب للأطباء والمدرسين الخ ، لعام ١٩٧٥ ، فهذا يعني بالنسبة إلى فئة برمتها من المراهقين تحديداً لحقل الإمكانات وللدروس التي ينبغي الشروع بها ، كما يعني ، من جهة أخرى ، قدراً ومصيراً . وبالفعل كثيراً ما يحدث أن يكون المنصب بانتظارهم حتى قبل ولادتهم ، وكأنه كينونتهم الاجتماعية . فما هذه الكينونة ، في الواقع ، سوى وحدة الوظائف التي سيكون عليهم أن يشغلوها حاضراً دون اكتراث بالمستقبل . هكذا تقرر الطبقة السائدة عدد تقنيي المعرفة العملية بدلالة الربح الذي هو أسمى غاياتها . كما تقرر في الوقت عينه ما ستخصصه من فضل القيمة لأجورهم ورواتبهم ، بدلالة النمو الصناعي وتبعاً للظروف والحاجات الجديدة التي تعلن عن ظهورها (فالإنتاج بالجملة ، على سبيل المثال ، يقتضي تطويراً ملموساً لتقنية الإعلان ، الأمر الذي يترتب عليه تزايد مطرد باستمرار في عدد التقنيين البسيكولوجيين ، ورجال الإحصاء ، ومبتكري الأفكار الإعلانية ، والفنانين العاملين على تنفيذ هذه

الأفكار ، الخ ، كما أن العمل بنظام « الهندسة الإنسانية »[1] يستلزم مساهمة (مباشرة من قبل التقنيين البسيكولوجيين وعلماء الاجتماع) . والأمر في منتهى الوضوح اليوم : فالصناعة تريد أن تضع اليد على الجامعة لترغمها على هجر المذهب الإنساني القديم البالي وعلى استبداله بعلوم متخصصة ، الغاية منها تزويد المشاريع والمنشآت باختصاصيين في الريازة والاستبار ، وفي العلاقات العامة[2] ، وبكوادر مساعدة ، الخ .

٢ – يتحدد التأهيل الإيديولوجي والتقني للاختصاصي في المعرفة العملية ، هو الآخر ، بنظام مكون من الأعلى (التعليم الابتدائي ، الثانوي ، العالي) واصطفائي بالحتم والضرورة . وتنظم الطبقة السائدة التعليم على نحو يوفر للمؤهلين : أ – الإيديولوجيا التي تراها مناسبة (التعليم الابتدائي والثانوي) ، ب – المعارف والتقنيات التي ستؤهلهم لممارسة وظائفهم (التعليم العالي) .

إنها تلقنهم إذن ، بصورة قبْلية ، دورين اثنين : فهي تجعل منهم في آن واحد اختصاصيين في البحث وخادمين للهيمنة ، أي حراساً على التقاليد . أما الدور الثاني فيهيئهم ليكونوا – على حد تعبير غرامشي – « موظفين في البنى الفوقية » . فتراهم يُمنحون ، على هذا الأساس ، سلطاناً محدداً ، سلطان «ممارسة الوظائف التابعة في الهيمنة الاجتماعية والحكم السياسي» (فاختصاصيو الريازة والاستبار هم في الواقع شرطة ، والأساتذة اصطفائيون ، الخ) . وهم مكلفون ضمنياً بنقل القيم (مع تعديلها، إذا دعت الحاجة ، لتتكيف مع مقتضيات الساعة) ، وبمحاربة حجج سائر الطبقات الأخرى وقيمها ، إذا سنحت الفرصة ، بالاعتماد على معارفهم

---

١ بالانكليزية في النص Human Engineering

٢ بالانكليزية في النص Public Relations

التقنية . وهم ، على هذا المستوى ، وكلاء نزعة خصوصية إيديولوجية ، تارة مجاهر بها (النزعة القومية العدوانية لدى المفكرين النازيين) وطوراً مموهة (النزعة الإنسانية الليبرالية ، أي الشمولية الزائفة) . ويخلق بنا أن نلاحظ ، على هذا المستوى أيضاً ، أنهم مكلفون بالاهتمام بما لا يعنيهم ولا يخصهم ومع ذلك لن يدور في خلد أحد أن يسميهم مثقفين ، ومرد ذلك إلى أنهم يمررون عسفاً وبهتاناً الإيديولوجيا السائدة على أنها قوانين علمية . ففي زمن المستعمرات قام الأطباء النفسانيون بابحاث علمية مزعومة لإرجاع تأخر الأفارقة (على سبيل المثال) إلى تشريح أدمغتهم وفيزيولوجيتها . ولقد أسهموا ، بفعلتهم هذه ، في صيانة المذهب الإنساني البورجوازي والحفاظ عليه : فالبشر أجمعين متساوون باستثناء المستعمرين الذين ليس لهم من الإنسان غير ظاهرة . ولقد أجريت دراسات أخرى للبرهان بالطريقة نفسها على دونية النساء : فالإنسانية لم تكن تتألف إلا من بورجوازيين بيض وذكور .

٣ — تنظيم العلاقات الطبقية بصورة آلية اصطفاء تقنيي المعرفة العملية : ففي فرنسا لا تضم هذه الفئة الاجتماعية عمالاً البتة تقريباً ، لأن ابن العامل يواجه أشق المصاعب إذا أراد متابعة دراسته العليا ، وبالمقابل نلفي في هذه الفئة عدداً من الفلاحين أكبر لأن الهجرات القروية الأخيرة اتجهت نحو العمل الوظيفي الصغير لحساب الدولة في المدن . على أن تقنيي المعرفة العملية يتألفون في جلهم من أبناء البورجوازيين الصغار . فنظام المنح الدراسية المعمول به (التعليم مجاني ولكن لا بد من كسب العيش) يمكن السلطة من انتهاج هذه السياسة أو تلك في اصطفاء الموظفين تبعاً للظروف . ولنضف فضلاً عن ذلك أن حقل الممكنات محدد صارم التحديد بالموارد العائلية حتى بالنسبة إلى أبناء الطبقات الوسطى : فست سنوات من دراسة الطب تمثل عبئاً ثقيلاً لا تتحمله ميزانية الشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى .

وهكذا فإن كل شيء محدد بدقة بالنسبة إلى تقني المعرفة العملية . فهو يتحدر ، بوجه عام ، من صلب الشرائح الوسطى من الطبقات المتوسطة ، وترسخ في ذهنه منذ نعومة أظفاره الإيديولوجيا الخصوصية النزعة للطبقة السائدة ، ويضعه عمله على كل حال في مصاف الطبقة المتوسطة . وهذا يعني أنه لا يحتك البتة ، بوجه الإجمال ، مع العمال والشغيلة ، ومع ذلك فإنه يكون متواطئاً مع أرباب العمل حكماً في استغلالهم لأنه يحيا على كل الأحوال من فائض القيمة . وبهذا المعنى ، تأتيه كينونته الاجتماعية ومصيره وقدره من الخارج : فهو رجل الوسائل ، الرجل — الوسيلة ، رجل الطبقات المتوسطة ، وليست الغايات العامة التي تستقطب نشاطاته بغاياته هو .

وإنما على هذا المستوى يظهر المثقف إلى حيز الوجود .

ومرد ذلك إلى أن الشغيل الاجتماعي الذي جبلته الطبقة السائدة فسوته تقنياً من تقنيي المعرفة العملية يشكو على عدة مستويات وأصعدة من تناقض واحد أوحد :

أ — إنه « إنساني النزعة » منذ نعومة أظفاره ، وهذا يعني أنه أدخل في ذهنه أن البشر أجمعين متساوون . والحال أنه إذا ما نظر إلى نفسه ، أدرك من فوره أنه بذاته الدليل والبرهان على عدم تساوي الشروط الإنسانية . أهو يحوز على سلطان اجتماعي متأتٍ من معرفته المسبوكة عملاً وممارسة ؟ لكن هذه المعرفة لم تتأت له إلا بطريق الوراثة بصفته ابناً لوكيل أعمال أو لموظف ذي مرتب رفيع أو لممثل للمهن الحرة : فقد كانت الثقافة موجودة في أسرته قبل أن يرى النور . وهكذا ، لا يكون هناك من فارق البتة بين أن يولد في أسرته أو أن يولد في الثقافة . أما إذا كان متحدراً من صلب الطبقات الشغيلة ، فإن النجاح لم يحالفه إلا بسبب وجود نظام اصطفائي معقد وعادل أبداً أقصى جانباً واستبعد غالبية رفاقه وزملائه . وهو على كل حال صاحب امتياز لا مبرر له ، حتى وإن كان قد اجتاز بتفوق

الامتحانات كافة . وهذا الامتياز — أو احتكار المعرفة — يتناقض جذري التناقض مع نزعة المذهب الإنساني المفترضة إلى إحقاق المساواة . وبعبارة أخرى ، إنه ملزم بأن يتخلى عن ذلك الامتياز . ولكنه لما كان هو نفسه هذا الامتياز ، فلن يتخلى عنه إلا إذا ألغى نفسه بنفسه ، وهذا ما يتنافى وغريزة الحياة العميقة الجذور لدي غالبية بني الإنسان .

٢ — كان الحظ متاحاً ، كما رأينا ، أمام « فيلسوف » القرن الثامن عشر ليكون مثقف طبقته العضوي . وهذا يعني أن إيديولوجيا البورجوازية — التي كانت تنكر وتعارض الأشكال البدائية للسلطة الإقطاعية — كانت تبدو وكأنها تولد عفوياً من المبادىء العامة للبحث العلمي ، وهو وهم متأت من أن البورجوازية كانت تطالب بالشمولية لأنها تعد نفسها الطبقة الشمولية ، وذلك على نقيض الأرستقراطية التي كانت تريد أن تكون ذات صبغة خصوصية متميزة بالدم أو بالعِرق .

بيد أن الإيديولوجيا البورجوازية التي وسمت بميسمها ، في البداية ، تقنيي المعرفة العملية عن طريق التربية وتعليم « الآداب القديمة » ، تتعارض وتتناقض اليوم مع ذلك الجانب الآخر التكويني من أنفسهم ، المتمثل في وظيفتهم كباحثين ، أي علمهم ومعرفتهم ومناهجهم وطرائقهم : فإلى هذا على وجه التحديد مرد نزعتهم الشمولية ، لأنهم يبحثون عن معارف وممارسات شمولية . ولكن إذا طبقوا مناهجهم وطرائقهم لإجلال الطبقة السائدة وإيديولوجيتها — التي هي في الوقت نفسه إيديولوجيتهم — فلن يسعهم أن يخفوا على أنفسهم ويكتموها أن تلك الطبقة وهذه الإيديولوجيا لها وجهها الخصوصي النزعة المستتر عن الأنظار . ومنذئذ يكتشفون ، خلال أبحاثهم بالذات ، الاستلاب ، على اعتبار أنهم وسائل لغايات تظل أجنبية غريبة عنهم ، ومحظر عليهم أن يضعوها موضع استفهام واستجواب . ولا ينبع هذا التناقض منهم ، بل من الطبقة السائدة بعينها . ولسوف نتبين

ذلك بوضوح من مثال مستقى من تاريخكم .

في عام ١٨٨٦ أصلح أريناري موري التعليم العام : فبات من الواجب أن تقوم التربية الابتدائية على إيديولوجيا النزعة العسكرية والنزعة القومية وأن تنمي لدي الطفل نزعة الولاء للدولة والخضوع للقيم التقليدية . ولكن موري كان مقتنعاً في الوقت نفسه (نحن ما نزال في عصر ميجي) بأنه إذا لبثت التربية محدودة بهذه التصورات الابتدائية فلن تنتج اليابان لا العلماء ولا التقنيين الضروريين لتجهيزها الصناعي . وهكذا كان لا بد ، للعلة ذاتها ، من أن يترك للتعليم « العالي » هامش من الحرية التي لا غنى عنها للبحث .

لقد طرأ ، منذ ذلك الحين ، تبدل عميق على التربية اليابانية ، ولكني ضربت ذلك المثال لأبين وأوضح أن التناقض لدي اختصاصيي المعرفة العملية ينجم ويتولد عن المستلزمات والمقتضيات المتناقضة للطبقة السائدة . وبالفعل ، فإن هذه الطبقة هي التي تمثل القدوة المتناقضة التي تنتظرهم منذ طفولتهم الأولى والتي ستجعل منهم رجالاً متناقضين ، وذلك ما دامت الإيديولوجيا الخصوصية النزعة الداعية إلى الانصياع والامتثال لدولة ما ولسياسة ما ولطبقات سائدة تدخل في نزاع وصدام لديهم مع روح البحث ــ الحر والشمولي النزعة ــ الذي يوهب لهم هو الآخر من الخارج ولكن فقط في زمن لاحق حين يكونون قد انصاعوا وامتثلوا . والتناقض هو نفسه لدينا : فعن طريق شمولية زائفة كاذبة يُحجب عنهم منذ نعومة أظفارهم الواقع الاجتماعي الذي يتمثل كنهاً وجوهراً في استغلال الأقلية للعدد الأكبر ، ويُحجب عنهم باسم النزعة الإنسانية الوضع الحقيقي للعمال والفلاحين وصراع الطبقات ، كما يحجب عنهم تحت ستار نزعة مساواتية كاذبة الاستعمار ، والأمبريالية ، والعنصرية التي هي أيديولوجيا المسلكين السابقين . وحين يدركون مرحلة الدراسات العليا ، يكون معظمهم

قد تشبع وتشرب ، منذ الطفولة ، بيقين دونية النساء . كذلك تصور لهم الحرية ، التي حازت عليها البورجوازية وحدها ، في صورة شمولية شكلية : فالناس جميعاً يتوجهون إلى صناديق الاقتراع ، الخ . أما مفاهيم السلم والتقدم والإخاء فتخفي بصعوبة الاصطفاء الذي يجعل كل واحد منهم « إنساناً مزاحماً » ، كما تموه بالصعوبة نفسها الحروب الامبريالية وعدوان القوات المسلحة للولايات المتحدة الأميركية على فيتنام ، الخ . ولقد وجد مؤخراً من ارتأى أن يحدثهم ويجعلهم يثرثرون عن « الوفرة » حتى تغيب عن أبصارهم حقيقة أن ثلثي البشرية يعيشان في حالة مزمنة من سوء التغذية ونقصها . وهذا معناه أنهم إذا ما أرادوا أن يعطوا هذه الأفكار المتناقضة ويلبسوها ظاهراً من وحدة وتلاحم ، أي أن يحدوا حرية البحث بأفكار هي بجلاء ووضوح أفكار زائفة ، فإنهم سيحيطون الفكر العلمي والتقني الحر بحدود ويضعون له معايير وضوابط لا تنبع منه ، وسيقيدون بالتالي روح البحث بأغلال خارجية ، محاولين في الوقت نفسه أن يصدقوا ويحملوا الآخرين على التصديق بأن هذه الأغلال وتلك الحدود تنبع من روح البحث بالذات . وخلاصة القول ، لا يطور الفكر العلمي والتقني شموليته ولا ينميها إلا تحت الإشراف والمراقبة ، على نحو يغدو معه العلم الخاضع للنزعة الخصوصية إيديولوجيا ، وذلك بالرغم من أنه ينطوي فعلاً على شمولية وبالرغم من أنه يشتمل حقاً على نواة لشمولية حرة ، صريحة ، لا جدال فيها .

٣ ـ مهما تكن غايات الطبقة السائدة يظل دور التقني عملياً في المقام الأول ، أي أن النافع المفيد هو غايته . لا النافع المفيد لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك ، وإنما النافع المفيد بدون تخصيص ولا تحديد . فحين يجري طبيب من الأطباء أبحاثاً لمعالجة السرطان ومداواته ، فإن بحثه لا يعين ، على سبيل المثال ، ضرورة معالجة الأغنياء ، وهذا لأن الغنى أو الفقر لا دخل لهما

بالخلايا السرطانية . وعدم تعين المريض هذا لا بد أن يفهم بالضرورة على أنه إقرار بالشمولية : فلئن يكن في الإمكان شفاء إنسان من الناس (إنسان يتميز بالطبع بانتماءات اجتماعية – مهنية لا تدخل ضمن نطاق البحث) ، فهذا معناه أن في المستطاع شفاءهم جميعاً . بيد أن ذلك الطبيب يجد نفسه في الواقع ، وبحكم شرطه ووضعه ، غائصاً ، غاطساً في نظام من علاقات تعينها وتحددها الطبقة السائدة بدلالة الندرة والربح (الهدف الأسمى للبورجوازية الصناعية) ، علاقات لا تترك لأبحاثه ، المحدودة بالاعتمادات ، من خيار إلا أن تتوجه إلى خدمة العدد الصغير ، ناهيك عن الدور الذي يلعبه في هذا المضمار أجر المعالجات الأولى في حال توصل تلك الأبحاث إلى اكتشاف دواء ما (لنضف إلى ذلك أن اكتشافاته قد تحجب عن الأنظار وتحاط بامكتمان على يد هذه المنظمة أو تلك لدواعٍ وأسباب اقتصادية : فقد لا يتوفر في فرنسا دواء ناجع ، ولكن روماني ، ضد أوجاع الشيخوخة رغم توفره في بلدان أخرى ، وذلك بسبب مقاومة الصيادلة ، كذلك توجد أدوية أخرى في المخابر منذ سنوات عدة ولكن لا مجال لبيعها في أي مكان ، فضلاً عن أن الجمهور يجهل وجودها ، الخ) . وفي كثير من الحالات تسرق الفئات الاجتماعية المحظوظة ، وصاحبة الامتيازات الفائدة الاجتماعية لاكتشافات تقنيي المعرفة العملية ، بالتواطؤ معهم ، وتحولها إلى فائدة للعدد الصغير على حساب العدد الكبير . ولهذا السبب تبقى الاختراعات الجديدة ، لحقبة طويلة من الزمن ، أدوات حرمان وكبت بالنسبة إلى الغالبية ، وهذا ما يسمى بالإفقار النسبي . وهكذا لا يعدو التقني الذي يخترع من أجل الجميع أن يكون في خاتمة المطاف عاملاً من عوامل إفقار الطبقات الشغيلة – وعلى الأقل لمدة نادراً ما يمكن التنبؤ بها ،وهذا أسهل فهماً وأيسر حين يتعلق الاختراع بتحسين مرموق قابل لأن يطرأ على منتوج من المنتوجات الصناعية : فالبورجوازية لا تأخذ ، بالفعل ، بهذا التحسين إلا لزيادة ربحها ومضاعفته .

هكذا تنتج الطبقة السائدة تقنيي المعرفة العملية في سياق يعانون فيه من تناقض ممزق : فأمرهم منوط مباشرة ، بوصفهم أجراء وموظفين صغاراً في البنى الفوقية ، بالحاكمين (الهيئات «الخاصة » أو الدولـــة) ويحتلون مكانهم حكماً وبالضرورة ضمن نطاق الخصوصية بوصفهم زمرة محددة من زمر القطاع الثالث ، هذا من جهة ، أما من الجهة الثانية فإن هؤلاء الاختصاصيين هم في ذاتهم ، وبقدر ما أن اختصاصهم هو العام والشمولي ، نقض للنزعات الخصوصية التي حقنوا بها والتي لا يستطيعون نقضاً لها من دون أن ينقضوا أنفسهم معها . ولئن كانوا يؤكدون ويجزمون بأنه لا وجود لـ « علم بورجوازي » ، فإن علمهم بورجوازي مع ذلك بحكم حدوده ، وهم يعلمون ذلك . وصحيح أنهم يعملون في جو من الحرية لحظة البحث بالذات ، ولكن هذا لا يزيد عودتهم إلى شرطهم الفعلي إلا مرارة على مرارة .

ولا تجهل السلطة أن واقع التقني هو نقض دائم ومتبادل للعام والخاص، وأنه يمثل ، بالقوة على الأقل ، ما أسماه هيغل بـ « الوعي التعيس » . ولهذا بالتحديد تعده مشبوهاً للغاية . فهي تلومه على كونه « ذاك الذي ينفي دوماً » ، بالرغم من علمها الأكيد بأن هذه ليست سمة في طباعه ، وبأن النقض خطوة ضرورية للفكر العلمي . وبالفعل ، لا يحبذ هذا الفكر الخروج على التقاليد وذلك بقدر ما يقبل بمجموع العلوم ، ولكنه سلبي بقدر ما يُنتقض فيه الموضوع ويفسح المجال بالتالي للتقدم خطوة إلى الأمام . ولقد كان من نتيجة تجربة مايكلسن ومورلي [1] نقض مجمل الفيزياء النيوتونية . ولكن لم يكن النقض هو المنشود أو المقصود . فقد فرض عليهما التقدم

---

[1] عالمان فيزيائيان مبرزان قاما بأبحاث مشتركة حول سرعة الضوء ، فمهدا السبيل أمام نظرية آينشتاين في النسبية .

« المترجم » .

في قياس السرعات (وهو تقدم تقني في الأدوات ، مرتبط بالصناعة) النية والعزيمة على قياس سرعة الأرض . ولقد كشف هذا القياس النقاب عن تناقض لم يسع إليه المجرّبان ، وهما لم يأخذا به إلا ليحذفاه على نحو أكثر جذرية بواسطة نقض جديد : نقض فرضه عليهما الموضوع . وظهر عندئذ فتزجرالد وآنشتاين لا كمناقضين ، وإنما كعالمين يبحثان عما ينبغي اطراحه ونبذه من النظام حتى يدمجا به نتائج التجربة بأقل التكاليف . ومهما يكن من أمر ، فإنهم في نظر السلطة أولئك الذين تنتقض فيهم الوسائل ، ومن هنا فإنهم واصلون ذات يوم ، لا محالة ، إلى نقض الغايات التي هي في آن واحد الوحدة الدامجة للوسائل وتجريد تحدده الطبقة السائدة . وعليه فإن الباحث مشبوه في نظر الطبقة السائدة ولا غنى لها عنه في آن واحد . ولهذا كان من المحتم عليه أن يحس بهذا الاشتباه وأن يستبطنه ، وأن يجد نفسه بالتالي مشبوهاً في نظر نفسه من البداية .

وبدءاً من هنا تقوم إمكانيتان :

١ ـ أن يقبل تقني المعرفة العملية بالأيديولوجيا السائدة أو أن يتدبر أمره معها ، وبذلك يتوصل ، عن سوء نية كاملة ، إلى وضع العام في خدمة الخاص ، ويمسي رقيب نفسه ، ويغدو لا أبالياً من وجهة النظر السياسية ولا أدارياً ، الخ . وقد يحدث أيضاً أن يقوده ضغط السلطة إلى العدول عن موقف صحيح من مواقف النقض ، فيتنازل عن سلطانه المناقض ، وهذا ما يلحق كبير الأذى بوظيفته كممارس ورجل عمل . ويقال في مثل هذه الحال ، برضى وغبطة ، إنه « ليس مثقفاً » .

٢ ـ إذا تحقق من النزعة الخصوصية لأيديولوجيته ، وإذا وجد نفسه مكرهاً على عدم الاقتناع بها والرضى عنها ، وإذا أقر بأنه استبطن مبدأ السلطة في شكل رقابة ذاتية ، وإذا كان مضطرباً ، حتى يرد عنه ما يعتوره من حرج وضيق وتشويه ، إلى أن يضع في قفص الاستجواب

والاتهام الايديولوجيا التي كونته ، وإذا رفض أن يكون وكيلاً ثانوياً وتابعا للهيمنة ووسيلة للغايات التي يجهلها أو التي يحظر عليه مناقضتها ، فإن وكيل المعرفة العملية يغدو في هذه الحال مسخاً ، وحشاً ،أي مثقفاً يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه (خارجياً : مبادىء ترشد خطى حياته ، وداخلياً : مكانه المعاشي في المجتمع) ويقول عنه الآخرون إنه يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه .

زبدة القول أن كل تقني من تقنيي المعرفة مثقف بالقوة ، وذلك ما دام يتحدد بتناقض هو في الكنه والجوهر عراك دائم في داخله بين تقنيته الشمولية النزعة والإيديولوجيا السائدة . بيد أن التقني لا يغدو مثقفاً بالفعل بناءً على محض قرار : فهذا أمر منوط بتاريخه الشخصي الذي يمكن أن يفجر فيه التناقض الذي يميزه عن غيره ، والحق أن مجمل العوامل التي تنجز تحوله هي عوامل ذات طابع اجتماعي في التحليل الأخير .

وفي وسعنا أن نذكر في المقام الأول اختيار الطبقات السائدة ومستوى الحياة التي توفره لمثقفيها – ولا سيما لطلبتها الجامعيين . ومؤكد أيضاً أن الأجور المتدنية يمكن أن تحمل المرء على المزيد من التخلي عن استقلاله . ولكنها قد تدفع به أيضاً باتجاه المناقضة إذ تزيح الستار أمام عيني تقني المعرفة عن المكان الفعلي المحفوظ له في المجتمع . أضف إلى ذلك الاستحالة التي تصطدم بها الطبقات السائدة في تأمينها لطلبتها الجامعيين جميع المناصب والوظائف التي وعدوا بها والتي هي من حقهم ونصيبهم : فكل من يحال بينه وبين شغلها يهبط مستوى حياته إلى ما دون مستوى الحياة المتوفر – على تدنيه – للتقنيين ، وعندئذ يشعر بالتضامن مع الطبقات الاجتماعية الأقل حظاً والأكثر حرماناً . هذه البطالة أو هذه السقطة في هوة وظائف أو هي راتباً وأدنى شرفية وفخرية قد تكون نتيجة طبيعية لنظام الاصطفاء ، ولكن المصطفى السلبي (أي المحال بينه وبين الوظيفة) لا يستطيع أن ينقض الاصطفاء

من دون أن ينقض المجتمع برمته . وقد يحدث ، في بعض الظروف التاريخية المواتية ، أن تنقض الطبقات الشغيلة نقضاً عنيفاً القيم القديمة والايديولوجيا السائدة ، وهذا ما يترتب عليه تحولات عميقة في قلب الطبقات السائدة ، وفي هذه الحال ينقلب العديد من اختصاصيي المعرفة إلى مثقفين لأن التناقضات التي تسفر عن وجهها في المجتمع تجعلهم يعون تناقضهم الخاص بهم . أما إذا رغبت الطبقات السائدة ، على العكس من ذلك ، في تشديد قبضة إيديولوجيتها وتعزيز نفوذها وتأثيرها على حساب تأثير المعرفة ونفوذها ، فإنها لن تزيد التوتر الداخلي إلا شدة وتمسي هي المسؤولة عن تحول التقني إلى مثقف ، لأنها هي التي تكون قد أنقصت حصة التقنية والعلم والتطبيق الحر للمناهج والطرائق على الموضوع إلى ما دون الحدود التي يمكنه أن يقبل بها . وقد حدث لديكم ، في الأعوام الأخيرة ، أن أرغمت السلطة أساتذة التاريخ على تشويه الحقيقة التاريخية : وهكذا وجد هؤلاء الأساتذة أنفسهم ، حتى لو كان همهم وشاغلهم الأوحد حتى ذلك الحين تدريس الوقائع أو اثباتها وإقرارها ، منقادين إلى نقض الإيديولوجيا التي ارتضوا بها حتى ذلك الحين سلبياً ، وإلى نقضها باسم ضميرهم المهني وباسم المناهج والطرائق العلمية التي طالما استخدموها وطبقوها . وفي غالب الأحيان تتضافر جميع هذه العوامل في أداء دورها مجتمعة ، وهذا لأن اجتماعها ، على ما فيه من تناقض ، يعكس الموقف العام لمجتمع من المجتمعات من اختصاصييه بيد أن دورها لا يعدو على الدوام أن يكون أكثر من رفع تناقض من التناقضات التكوينية إلى مستوى الوعي والإدراك .

المثقف إذن هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير) وبين الإيديولوجيا السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية) . وما هذا الوعي ، بالرغم من أن المفروض فيه ، حتى يكون

فعلياً وواقعياً ، أن يتم لدي المثقف على مستوى نشاطاته المهنية ووظيفته أولاً ، ما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية ، أي عن المنازعات الطبقية وعن صراع ، عضوي ، داخل الطبقة السائدة بالذات ، بين الحقيقة التي تحتاج إليها لإنجاح مشروعها وبين الأساطير والقيم والتقاليد التي تصونها وترعاها ، والتي تريد أن تعدي بها الطبقات الأخرى ضماناً لهيمنتها .

إن المثقف هو الشاهد إذن على المجتمعات الممزقة التي تنتجه ، لأنه يستبطن تمزقها بالذات . وهو بالتالي ناتج تاريخي . وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويتشكى من مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام ، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه .

وظيفة المثقف

١ – تناقضات

عرّفنا المثقف وحددناه في وجوده . وينبغي الآن أن نتكلم عن وظيفته . ولكن هل له وظيفة ؟ إنه لواضح ، بالفعل ، أن ما من أحد قد وكله أو فوّضه بممارستها . الطبقة السائدة تتجاهله : فهي لا تريد أن ترى منه سوى تقني المعرفة والموظف الصغير العامل في البنية الفوقية . وليس في وسع الطبقات المحرومة أن تولده أو تنتجه ، لأنه ليس في المقدور أن يتحدر إلا من الاختصاصي في الحقيقة العملية ولأن هذا الاختصاصي يولد من اختيارات الطبقة السائدة ، أي مما تخصصه هذه الطبقة من فائض القيمة لإنتاجه . أما الطبقات المتوسطة – التي إليها ينتمي – فإنها لا تعيش تناقضاتها ، بالرغم من أنها ترزح في الأساس تحت وطأة التمزقات ذاتها وتعاني في صميمها من الشقاق القائم بين البورجوازية والبروليتاريا ، أقول : إنها بالرغم من ذلك لا تعيش تناقضاتها على مستوى الأسطورة والمعرفة ، ولا على مستوى الخصوصية والعمومية ، ومن هنا فإنها لا تستطيع أن تفوض المثقف عن وعي وسبق تصميم بالتعبير عن تلك التناقضات .

لنقل إن المثقف يتحدد بأنه ذلك الإنسان الذي لا يحمل تفويضاً من أي إنسان ، ولا تعين له كيانه أي سلطة . وهو بصفته هذه ليس نتاج قرار من القرارات ـ كما هو شأن الأطباء والأساتذة الخ.. بصفتهم وكلاء للسلطة ـ وإنما نتاج مسخ لمجتمعات مسخ . فليس هناك من يدعيه لنفسه ، وليس هناك من يعترف به (لا الدولة ، ولا النخبة ـ السلطة ، ولا المجموعات الضاغطة ، ولا أجهزة الطبقات المستغلة ، ولا الجماهير) . وقد يكون لما يقوله بعض التأثير ، ولكن ليس لوجوده . فقد يقول المرء بشيء من الزهو والغطرسة عن نظام غذائي ما وعن تعليله : « إن طبيبي هو الذي وصفه لي» ، في حين أنه إذا حدث أن أثمرت حجة من حجج المثقفين وأتت أكلها وأثبتت نجعها فأخذت بها الجماهير واعتنقتها ، فإنها ستُصور في ذاتها دونما صلة بالمثقف الذي كان أول من أوجدها . إنها ستكون حجة مغفلة ، تقدم في البداية على أنها حجة الناس جميعاً . وهكذا يتم إلغاء المثقف من خلال نفس الطريقة التي يتم بها استعمال منتجاته .

وطبيعي بعد ذلك ألا يسلم له أحد بأي حق ولا بأي كيان . وبالفعل إن وجوده غير مقبول ، لأنه نفسه لا يقبل نفسه ، نظراً إلى تلك الاستحالة المعاشة ، استحالة أن يكون المرء تقنياً محضاً من تقنيي المعرفة العملية في مجتمعاتنا . وهذا التعريف يجعل من المثقف أكثر الناس تجرداً وخواء يدين : فهو لا يسعه أن يكون عضواً في نخبة أو صفوة ما ، لأنه لا يتمتع في البداية بأي معرفة ، ولا بالتالي بأي سلطة . ولا يسعه أن يزعم أنه يعلّم ، لأنه وإن تواجد في كثير من الأحيان في أوساط المعلمين لا يعدو أن يكون جاهلاً في البداية . ولئن كان أستاذاً أو عالماً ، فهو يعرف بعض الأشياء وإن لم يكن في مقدوره أن يشتقها من مبادىء عامة . ومهمته كمثقف أن يبحث ، ولكن القيود العنيفة أو الخفية الحاذقة التي تقيد بها النزعة الخصوصية العام والشامل ، وتغل بها الأسطورة الحقيقة فتبدو الأخيرة وكأنها معلقة

في الأولى ، تجعل منه محققاً أو مستقصياً . فهو يحقق أولاً ويستقصي بصدد ذاته ليحول الكائن المتناقض الذي ألبس جلده إلى كلية متلاحمة متساوقة . ولكن يتعذر أن يكون هذا غرضه أو موضوعه الوحيد ، لأنه لا يتصور أنه واضع اليد على سره وواجد الحل لتناقضه العضوي إلا إذا طبق على المجتمع الذي هو من نتاجه ، وعلى أيديولوجيا هذا المجتمع ، وعلى بناه واختياراته وممارسته ، المناهج والطرائق الدقيقة الصارمة التي عليها تعويله في اختصاصه كتقني من تقنيي المعرفة العملية : حرية البحث (والنقض) ، دقة التحقيق والأدلة ، نشدان الحقيقة (كشف الكينونة وصراعاتها) ، وأخيراً شمولية النتائج التي يتم الوصول إليها . بيد أن هذه السمات المجردة لا تكفي لبناء منهج صالح للتطبيق على الموضوع الخاص بالمثقف . وبالفعل ، إن الموضوع النوعي لتحقيقه واستقصائه مزدوج : فوجهاه متعاكسان ومتكاملان معاً ، ولا مناص له من أن يعي نفسه في المجتمع بقدر ما أن المجتمع ينتجه ، وهذا أمر لا يتيسر له إلا إذا درس المجتمع بمجمله بقدر ما أنه ينتج المثقفين في مرحلة من المراحل . ومن هنا كان الانقلاب الدائم : إرجاع الذات إلى العالم وإرجاع العالم إلى الذات ، وهذا ما يحول دون الخلط بين موضوع البحث الفكري وموضوع الانطروبولوجيا . وبالفعل ، لا يستطيع المثقف أن ينظر إلى المجموع الاجتماعي موضوعياً لأنه يلقاه في ذاته بصفته تناقضه الجوهري ، بيد أنه لا يستطيع بالمقابل أن يكتفي بمحض وضعه في موضع الاستفهام والاستجواب ذاتياً لأنه مُدْرَج على وجه الدقة في مجتمع محدد صنع منه ما هو عليه .

هذه الملاحظات تعلمنا بأن :

١ — موضوع بحثه يتطلب ويقتضي تخصيصاً للمنهج المجرد الذي أتينا بذكره : وبالفعل ، لا مفر من أن يكون هناك ارتباط وثيق بين الآنين الاثنين — الخارجية المستبطنة والداخلية المستظهرة ، من جديد — في سياق

ذلك القلب الدائم للمنظور الذي يستحيل بدونه تذليل تناقض معين من التناقضات . وما ذلك الترابط بين حدود متناقضة إلا الجدل . والجدل منهج لا يستطيع المثقف أن يعلّمه ، فهو حين يستيقظ على شرطه الجديد ويرغب في تذليل « صعوبة وجوده » لا يكون مطلعاً بعد على الطريقة الجدلية : وموضوعه هو الذي سيفرض عليه هذه الطريقة رويداً رويداً لأنه ذو وجهين ولأن كل واحد من هذين الوجهين يرجع إلى الآخر . ولكن المثقف لا يكون قد وصل إلى معرفة ضليعة بالمنهج المفروض حتى بعد انتهائه من بحثه .

٢ — إن المثقف يجد نفسه مبعداً على كل حال ، بحكم التباس موضوعه ، عن الشمولية المجردة . ولقد كان خطأ « الفلاسفة »[١] ، بالفعل ، أنه خيل إليهم أن في الإمكان تطبيق المنهج العام والشمولي (والتحليلي) بصورة مباشرة على المجتمع الذي فيه يحيون ، مع أنهم كانوا فيه يحيون على وجه التحديد ، أي مع أنه كان يشرطهم تاريخياً على نحو لم يكن معه مناص من أن يتسرب بعض من أحكام أيديولوجيته وآرائها المسبقة إلى بحثهم الاختباري بل حتى إلى رغبتهم في مكافحتها . وعلة هذا الخطأ جلية واضحة : فقد كانوا مثقفين عضويين يعملون لحساب الطبقة عينها التي أنتجتهم ، ولم تكن شموليتهم سوى الشمولية الزائفة الكاذبة للطبقة البورجوازية التي كانت تعد نفسها الطبقة الشمولية . وهكذا كانوا لا يصلون إلا إلى البورجوازي ، وهم في غمرة بحثهم عن الإنسان . أما البحث الفكري الحقيقي فيتطلب ، فيما إذا كان يريد الخروج بالحقيقة من دياجير الأساطير التي تحيط بها ، تمريراً للتحقيق من خلال تفرد المحقق . وهذا الأخير بحاجة إلى أن يموضع نفسه في الكون الاجتماعي حتى يعي ويدمر

---

١ الفلاسفة اطلاقاً هم بالتحديد فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسي . « المترجم »

في ذاته وخارج ذاته الحدود التي تفرضها الايديولوجيا على المعرفة . وإنما على مستوى التموضع يمكن لجدل الاستبطان والاستظهار أن يفعل فعله ويؤدي دوره ، ولا مناص لفكر المثقف من أن ينقلب باستمرار على نفسه ويرتد إلى ذاته ليدرك نفسه ويعيها على أنها شمولية متفردة ، أي أنهـا اكتسبت طابعها المتفرد سراً عن طريق الأحكام والآراء المسبقة الطبقية التي رسخت في ذهنه منذ نعومة أظفاره ، وهذا في الوقت نفسه الذي يخيل فيه لفكر المثقف ذاك أنه تحرر من تلك الأحكام والآراء المسبقة الطبقية وأدرك مستوى العمومية والشمول . وعليه ، لا يكفي (إذا شئنا أن نضرب مثالاً واحداً لا غير) أن تكافح العنصرية (بوصفها أيديولوجيا الأمبريالية) بحجج عامة مستقاة من معارفنا الأنطروبولوجية ، فمثل هذه الحجج قد تقنع على مستوى العمومية ، ولكن العنصرية موقف عيني، يومي . وبناءً على ما تقدم ، فإن الإنسان قد يجاهر بصدق وإخلاص بعقيدته العامة المناهضة للعنصرية ، مع بقائه عنصرياً في أعماق أعماقه المرتبطة بطفولته ، ومع سلوكه بالتالي مسلك العنصريين في الحياة اليومية من دون أن ينتبه لذلك أو يعيه . وهكذا لا يكون المثقف قد فعل شيئاً ، حتى لو برهن على الطابع الشاذ الآثم للعنصرية ، إذا لم يرتد باستمرار إلى نفسه ويرجع إلى ذاته ليحل ويذيب العنصرية الطفولية المنشأ عن طريق تحقيق واستقصاء صارم بصدد « ذلك المسخ المنقطع النظير » ، أي الذات .

وينبغي على المثقف ، على هذا المستوى ، ومن دون أن يكف ، بأعماله وأشغاله كتقني من تقنيي المعرفة ، وبأجره وراتبه ، وبمستوى معيشته ، عن تسمية نفسه والإشارة إليها بصفته بورجوازياً صغيراً مصطفى ومنتقى ، أقول : ينبغي عليه أن يكافح طبقته التي تعيد فيه بالضرورة ، تحت تأثير الطبقة السائدة ، إنتاج إيديولوجيا بورجوازية وأفكار ومشاعر بورجوازية صغيرة . المثقف إذن تقني ما هو عام وشمولي ، تقني يدرك

ويتبين أن الشمولية لا وجود لها ناجزة ، جاهزة ، في ميدان اختصاصه ، وأنها أبداً ودوماً قيد الصنع والإنجاز . وإذا كان المثقف يريد أن يحقق تقدماً في مشروعه ، فإن واحداً من الأخطار الجسيمة التي ينبغي له أن يتجنبها ويتحاشاها هو الإسراع والتعجيل بالتعميم وبالانتقال إلى مستوى الشمولية . ولقد رأيت بأم عيني مثقفين أدانوا أثناء حرب الجزائر الأعمال الإرهابية الجزائرية بنفس الشدة التي كانوا يدينون بها القمع الفرنسي ، وذلك لأنهم كانو يتعجلون الوصول إلى ما هو عام وشمولي . وهذا بالضبط نموذج الشمولية أو العمومية البورجوازية ، الزائفة الكاذبة . فقد كان عليهم أن يفهموا ، على العكس ، أن انتفاضة الجزائر ، انتفاضة الفقراء العزل من السلاح ، الذين كان النظام السياسي يضيق عليهم الخناق ويسد عليهم المنافذ ، ما كان في وسعها أن تختار سوى حرب الأنصار والقنبلة . هكذا يجد المثقف نفسه منقاداً ، في كفاحه ضد ذاته ، إلى أن يرى في المجتمع معترك فئات خاصة وذات بنى خاصة ومكانة خاصة وقدر خاص . وعليه أن يعي ، على نقيض الفكر البورجوازي ، أن الإنسان لا وجود له . ولكن عليه في الوقت نفسه ، وهو العارف بأنه ليس بإنسان بعد ، أن يعي في ذاته ، وبالتالي خارج ذاته — والعكس بالعكس — أن يعي الإنسان بصفته قيد الصنع . فالإنسان ، كما قال يونغ ، مستقبل الإنسان . ووعي المثقف هذا يميط له اللثام عن تفرده ، وذلك بخلاف مزاعم المذهب الإنساني البورجوازي ، كما يبين له أن الإنسان يفترض نفسه ، انطلاقاً من هذا التفرد بالذات ، بأنه الهدف الأبعد لمشروع عملي يجري تنفيذه يوماً فيوماً .

٣ — لهذه العلة بالذات يبدو أن أحد المآخذ التي توجه بكثرة إلى المثقف ليس بذي معنى ، أعني به المأخذ الذي يسري في المثقف كائناً مجرداً بوجه عام ، يحيا بالعام والشمولي المحض ، ولا يعرف غير القيم « الفكرية » ، كائناً سلبياً خالصاً ، مماحكاً لا تعرف قيم الحساسية سبيلاً إلى

قلبه ، وبكلمة واحدة « رجل دماغ » . ومنشأ هذه المآخذ لا يحتاج إلى بيان : فالمثقف هو ، في المقام الأول ، وكيل للمعرفة العملية ، ويندر أن يكف عن كونه كذلك حين يصبح مثقفاً . وصحيح أنه يزعم ويدعي أنه يزمع أن يطبق المناهج الدقيقة في غير ميدانها المألوف ، وبوجه خاص لكي يحل ويذيب في ذاته وخارج ذاته الايديولوجيا السائدة التي تتبدى له في شكل أفكار غامضة مبهمة يصعب تعيينها وتمييزها ، وفي شكل قيم توصف بأنها « عاطفية » أو « حيوية » لتعظيم جانبها اللاعقلاني الجوهري والإشادة به . بيد أن هدف المثقف هو أن يحقق الذات العملية وأن يكتشف مبادىء ذلك المجتمع القمين بأن ينجبها ويشد من أزرها ، وبانتظار ذلك يقوم بتحقيقه أو استقصائه على المستويات والأصعدة كافة ويحاول أن يغير ذاته في حساسيته وفي أفكاره على حد سواء . وهذا يعني أنه يريد أن ينتج في ذاته ولدى الآخرين ، بقدر الإمكان ، وحدة الشخص الحقيقية ، واستعادته وتملكه ثانية الغايات المفروضة على نشاطه (والمتحولة حكماً إلى غايات مغايرة) ، وإلغاء الاستلابات ، وحرية الفكر الفعلية عن طريق إلغاء النواهي الاجتماعية المتولدة عن البنى الطبقية ، وذلك من المنظور الخارجي ، أما من المنظور الداخلي فعن طريق إلغاء شتى ضروب الكبت واللجم والرقابة الذاتية . ولئن كان هناك من حساسية يرفضها ، فهي الحساسية الطبقية ، أي على سبيل المثال الحساسية العنصرية الغنية والمتعددة الأشكال والمضامين ، بيد أنه لا يرفضها إلا لصالح حساسية أغنى هي تلك التي تنظم وتوجه العلاقات الإنسانية القائمة على أساس المعاملة بالمثل . وقد لا يكون مقدراً له أن يتوصل إلى ذلك على أكمل وجه ، بيد أنه على كل حال طريق يرشد إليه ويرشد ذاته إليه . ولئن كان ينقض فإنما ينقض فقط الايديولوجيا (ونتائجها العملية) بقدر ما تمثل الايديولوجيا ، من أنى جاءت وأنى يكن مصدرها ، بديلاً كاذباً ومشوشاً عن الوعي الطبقي . وهكذا لا تعدو مناقضته أن تكون غير لحظة سلبية من لحظات ممارسة

يعجز عن الشروع بها بمفرده ، ولا يمكن إلا لمجموع الطبقات المضطهدة والمستغلة أن يبلغها مرادها ، ممارسة معناها الإيجابي – حتى لو كان يستشفه استشفافاً – هو قيام مجتمع من رجال أحرار في مستقبل بعيد .

٤ – هذا العمل الجدلي الذي تمارسه عمومية مفردة على عموميات مفردة لا يجوز أبداً أن يتم أولاً في سماء المجرد ، وإنما على النقيض من ذلك . فالايديولوجيا المكافحة ، المحاربة ، يعطيها الحدث في كل لحظة طابعاً آنياً راهناً . ونقصد بذلك أن هذه الايديولوجيا لا تتبدى لنا في شكل جملة من القضايا المحددة واضح التحديد بقدر ما تتبدى لنا في شكل طريقة للتعبير عن الحدث الخاص ولتمويهه وحجبه عن الأنظار . فالعنصرية على سبيل المثال تتجلى أحياناً – ولكن نادراً – في كتب بعينها (ومثال ذلك « فرنسا اليهودية » « لدريمون »)[1] . ولكنها تتجلى في أحيان أخرى كثيرة وغالبة في أحداث بعينها تكون هي الدافع والحافز الخفي إليها ، كما في قضية دريفوس على سبيل المثال ، كذلك فإنها غالباً ما تتجلى في التبريرات التي تقدمها عرضاً وسائل الاتصال الجماهيري ، وفي التواءات التفكير وبواطنه ، وفي أعمال العنف العنصرية – سواء ارتدت شكلاً شرعياً (دريفوس) أم شكل مسحل وتلنيش[2] أم أشكالاً وسيطة بين الاثنين – تلك الأعمال التي تؤلف مظهراً أساسياً وجانباً رئيسياً من مظاهر الحدث وجوانبه . وفي مستطاع المثقف ، كي يتحرر من العنصرية الخاصة به والتي يكافح ضدها بلا انقطاع ، أن يعبر عن هذا الكفاح وعن أفكاره في كتاب ما . بيد أن الأهم من ذلك هو أن يفضح ، بلا انقطاع بالأفعال

---

١ ادوار دريمون : سياسي وصحفي فرنسي (١٨٤٤ – ١٩١٧) ، من زعماء الحزب اللاسامي . « المترجم »

٢ التلنيش : إعدام عسفي بغير محاكمة قانونية ، نسبة إلى قاض أميركي باسم لنش أباح إعدام زنوج اميركا على هذا النحو . « المترجم »

والأعمال ، السفسطات التي تريد تبرير إدانة فلان من الناس لأنه من جنس أو دين معين ، أو التي تريد تبرير مذبحة أو مجزرة عنصرية بعينها . وباختصار أن يعمل على مستوى الحدث على توليد أحداث عينية تقـاوم وتكافح المذبحة العنصرية أو حكم المحكمة العنصري من خلال الكشف عن عنف أصحاب الامتيازات في كل عريه . وإني أطلق هنا اسم « الحدث » على كل واقعة حاملة لفكرة ، أي عمومية مفردة ، لأنها تحد الفكرة المحمولة ، من خلال عموميتها ، بتفردها الفعلي المتحدد في الزمان والمكان ، والحادث في لحظة معينة من تاريخ قومي ، والملخص لها والمحصّل لها بمقدار ما أنه من نتاجها المحصّل المشمّل . وهذا معناه ، في الحقيقة ، أن المثقف يجد نفسه باستمرار في مواجهة العيني ، ولا يسعه إلا أن يعطيه جواباً عينياً .

٥ ـ إن العدو المباشر الألد للمثقف هو ما سأسميه بالمثقف المزيف ، أو ما كان نيزان يطلق عليه اسم كلب الحراسة الذي تنتجه الطبقة السائدة للذود والدفاع عن الايديولوجيا ذات النزعة الخصوصية بحجج تدعي الصرامة والدقة ، أي تصور نفسها وكأنها من إنتاج المناهج الدقيقـة والطرائق الرياضية . وما يجمع ، بالفعل ، بين المثقفين الحقيقيين والمثقفين المزيفين هو أنهم جميعهم ، في الأصل والمنشأ ، تقنيو معرفة عملية . ولو أردنا استسهال الأمور ، لكان حرياً بنا أن نتخيل أن المثقف المزيف هو قبل كل شيء مثقف مباع ، اللهم إلا إذا فهمنا عملية البيع والشراء التي تجعل من تقني المعرفة مثقفاً مزيفاً فهماً أقل ميلاً إلى النزعة التبسيطية ، على نحو ما هو جارٍ عادةً . ولنقل إن بعض الموظفين التابعين والمرؤوسين من العاملين في البنى الفوقية يشعرون بأن مصالحهم مرتبطة بمصالح الطبقة السائدة ـ وهذا صحيح ـ ولا يريدون أن يشعروا بغير ذلك ـ وهذا ما ينفي احتمال العكس الذي هو بدوره صحيح . وبعبارة أخرى ، إنهم

لا يريدون أن يروا الاستلاب الإنساني المتجسد أو القابل للتجسيد فيهم ، وإنما فقط سلطان الموظفين (وهم منهم أيضاً) . هكذا تراهم يتزيون بزي المثقف ويشرعون مثله بنقض ايديولوجيا الطبقة السائدة ، بيد أنه نقض مغشوش ومركب على نحو يستنفد معه قواه من تلقاء نفسه ، ويظهر الايديولوجيا السائدة بالتالي بمظهر الايديولوجيا المقاومة لكل نقض . وبعبارة أخرى لا يقول المثقف المزيف « لا » ، مثله مثل المثقف الحقيقي ، بل يقول « لا » ، ولكن ... » أو « أعلم ذلك حق العلم ولكن ينبغي أيضاً ... » وما إلى ذلك .

وقد تبلبل هذه الحجج وتشوش ذهن المثقف الحقيقي الذي يميل كل الميل – بوصفه موظفاً هو الآخر – إلى أن يأخذ بها بدوره وإلى وضعها على طرفي نقيض مع المسخ الكامن فيه ليزيله من الوجود لصالح التقني المحض . ولكنه مكره أيضاً ، بالضرورة ، على دحض تلك الحجج وتفنيدها ، وهذا على وجه التحديد لأنه فعلاً وحقاً ذلك المسخ الذي لا تملك المقدرة على إقناعه . هكذا نراه يرد الحجج « الاصلاحية » ، وهو لا يردها فعلاً وحقيقة إلا بمقدار ما يزداد جذرية . وبالفعل ، ليس ثمة من فارق البتة بين النزعة الجذرية والمشروع المثقف ، وحجج الإصلاحيين « المعتدلة » هي بالتحديد التي تدفع بالمثقف ، بالضرورة ، في هذا الطريق ، إذ تظهر وتبين له أن أمامه أحد أمرين لا ثالث لهما : إما أن ينقض مبادىء الطبقة السائدة بالذات وإما أن يعمل في خدمة هذه الطبقة مـــن خلال تظاهره بنقضها . ولقد قال الكثير من المثقفين المزيفين لدينا بصدد حربنا في الهند الصينية أو أثناء حرب الجزائر على سبيل المثال : « ليست طرائقنا الاستعمارية على ما ينبغي أن تكون عليه ، وهناك قدر أكبر مما ينبغي من التفاوتات والتباينات في أقاليمنا فيما وراء البحار . ولكنني ضد كل عنف أنى يكن مصدره ، وليس بودي لا أن أكون جلاداً ولا ضحية ، ولهذا أعارض

تمرد الوطنيين على المعمرين » . وواضح بالنسبة إلى فكر يشق طريقه إلى مزيد من الجذرية أن هذا الموقف شبه الشمولي يعدل المجاهرة بما يلي : « إنني مع العنف المزمن الذي يمارسه المعمرون على المستعمَرين (استغلال ، جشع ، بطالة ، نقص تغذية ، وما إلى ذلك مما يفرض بالإرهاب) ، وعلى كل الأحوال ، إنه أهون الشرين وهو زائل يوماً لا محالة . لكنني ضد العنف الذي قد يمارسه المستعمرون ليحرروا أنفسهم من المعمرين الذين يضطهدونهم » . وهذا ما يدفع بالفكر الجذري إلى أن يلاحظ أنه ما دام العنف المضاد محظوراً على المضطهَدين فلا تثريب على توجيه المآخذ والتوبيخات الناعمة إلى المضطهدين (توبيخات من هذا القبيل : عادلوا إذن بين الأجور ، أو على الأقل لتبدر عنكم بادرة بهذا الاتجاه ، ومزيداً يسيراً من العدالة من فضلكم !) . ويعلم المضطهدون حق العلم أن هذه التوبيخات لا تعدو أن تكون سوى واجهة وظاهر خداع ، ما دام المثقف المزيّف يحظر أو يزعم أنه يحظر على قوى المضطهَدين الفعلية أن يحول تلك التوبيخات إلى مطالب مدعومة بقوة السلاح . والمعمرون على أتم العلم بأنه إذا لم يهب المستعمرون هبة رجل واحد ، فلن توجد في الدولة المتروبولية أي قوة منظمة لمؤازرة قضيتهم ومناصرتها . وعليه فإنهم لن يروا من محذور البتة في مساهمة المثقف المزيف في إبعاد المستعمَرين عن التمرد والثورة إذ يمنيهم بالوعود ويلوح لهم بسراب الإصلاحية . وهكذا تجد جذرية المثقفين نفسها مدفوعة دوماً إلى الأمام بحجج المثقفين المزيفين وموقفهم : ففي الحوار بين الحقيقيين والمزيفين من المثقفين تدفع الحجج الإصلاحية ونتائجها الفعلية (الوضع الراهن أو الأمر الواقع) بالمثقفين الحقيقيين بالحتم والضرورة إلى التحول إلى ثوريين ، لإدراكهم أن الإصلاحية ليست في جوهرها إلا إنشاء ذا وجهين يؤدي للطبقة السائدة خدمة مزدوجة حين يتيح لتقنيي المعرفة العملية فرصة التظاهر بالابتعاد لمسافة ما عن مستخدِميهم ، أي عن هذه الطبقة عينها .

وجميع أولئك الذين أخذوا من اليوم بوجهة النظر العمومية والشمولية هم مبعث للاطمئنان ولتسكين الروع : فالعام والشمولي إنما هو مصنوع ومؤلف من مثقفين مزيفين . أما المثقف الحقيقي – أي ذاك الذي يعي نفسه ببالغ الحرج والضيق على أنه مسخ – فيبعث على القلق : فالعام والشمولي الإنساني ما يزال قيد الصنع والإنجاز . لقد انتمى الكثير من المثقفين المزيفين إلى حركة غاري ديفيس بحمية وحماسة . وكان غرضهم من ذلك أن يصبحوا على الفور مواطنين عالمي الجنسية ، وأن يجعلوا السلام العام يخيم على ربوع الأرض . ولقد قال فيتنامي لمثقف فرنسي مزيف ، عضو في تلك الحركة : « على رسلكم . ابدأوا إذن بالمطالبة بالسلام لفيتنام ما دام القتال يدور هناك » ، فأجاب الآخر : « هذا من رابع المستحيلات . لو فعلنا ذلك لكان هذا تشجيعاً منا للشيوعيين » . والحق أنه كان يرغب في السلام بوجه عام ، ويرغب عن كل سلام خاص قد يعني تشجيعاً وتأييداً للأمبرياليين أو للشعوب المضطهَدة المستعمَرَة . ولكن إذا كانت الرغبة محصورة بالسلام العام دون أي سلام خاص ، فلن تكون إدانة الحرب إلا إدانة أخلاقية . والحال أن هذا بالضبط ما يفعله الناس أجمعين ، بما فيهم الرئيس جونسون . والحق أن موقف المثقفين المزيفين هو الذي يحث الناس – كما أوضحت في محاضرتي السابقة – على أن يعدوا المثقفين أخلاقيين ومثاليين يدينون الحرب أخلاقياً ويحلمون بأن يسود ذات يوم في عالمنا ، عالم العنف ، سلام أمثل – سلام ليس في حقيقته نظاماً إنسانياً جديداً مبنياً على أساس انتصار المضطهَدين القمين بأن يضع حداً للحروب قاطبة ، وإنما هو بالأحرى فكرة سلام هابطة من السماوات . أما المثقف الحقيقي فهو بعيد ، نظراً إلى نزعته الجذرية ، عن أن يكون أخلاقياً أو مثالياً : إنه يعلم أن السلام الوحيد الحقيقي في فيتنام سيكون ثمنه الدموع والدماء ، ويعلم أنه يبدأ بانسحاب القوات الأميركية وإيقاف عمليات القصف ، أي بهزيمة الولايات المتحدة الأميركية . وبعبارة أخرى ، إن

طبيعة تناقضه ترغمه على أن يلتزم وينخرط في منازعات عصرنا ومصادمات زماننا كافة لأنها جميعها — سواء أكانت منازعات ومصادمات بين الطبقات أم بين الأمم أم بين الأجناس والأعراق — نتائج خاصة للاضطهاد الذي تنزله الطبقة السائدة بالمحرومين واللامحبوبين ، ولأنه يجد نفسه ، هو المضطهد الواعي كونه مضطهداً ، إلى جانب المضطهَدين في جميع تلك المنازعات والمصادمات بلا استثناء .

ولكن لا بد من أن نكرر ونعيد القول بأن موقفه ليس علمياً . فهو يطبق ، كمن يتلمس طريقه تلمساً ، منهجاً دقيقاً صارماً على مواضيع مجهولة يحررها من طابعها الأسطوري بتحريره نفسه من الأساطير والخرافات وهو يؤدي عملاً عملياً ، عمل كشف وإماطة لثام ، بمكافحته الأيديولوجيات وبتعريته العنف الذي تموهه وتحجبه عن الأنظار أو تبرره . والغاية التي في سبيلها ينشط ويعمل هي أن تصبح شمولية اجتماعية ما ممكنة ذات يوم من الأيام ، فيغدو البشر جميعاً أحراراً ومتساوين ومتآخين حقاً ، علماً بأن المثقف سيضمحل ويتلاشى في ذلك اليوم بكل تأكيد ، ولكن ليس قبله ، وسيغدو في مستطاع البشر أن يحوزوا على المعرفة العملية في جو الحرية الذي تستلزمه وتقتضيه ، ومن دون أي تناقض . أما بالنسبة إلى اللحظة الراهنة فهو يحقق ويستقصي ويخطىء باستمرار ، إذ ليس أمامه ما يهديه إلى سواء السبيل غير دقته وصرامته الجدلية ونزعته الجذرية ،

٢ — المثقف والجماهير

المثقف وحيد متوحد لأنه ليس مفوضاً أو منتدباً من قِبَلِ أي إنسان . والحال أنه لا يستطيع — وهذا واحد من تناقضاته — أن يحرر نفسه من دون أن يتحرر الآخرون في الوقت نفسه . فكل إنسان له غاياته الخاصة التي تُسرق منه باستمرار من قبل النظام . ولما كان الاستلاب يشمل ، فيما

يشمل ، الطبقة السائدة ، فإن أعضاء هذه الطبقة يعملون هم أنفسهم في سبيل غايات لا إنسانية لا تخصهم ولا تعود إليهم ، أي في سبيل الربح في المقام الأول . وهكذا يكون المثقف ، المدرك أن تناقضه الخاص به هو تعبير فريد عن التناقضات الموضوعية ، متضامناً مع كل إنسان يناضل من أجل نفسه ومن أجل الآخرين ضد تلك التناقضات .

بيد أنه لا يسعنا أن نفهم أو أن نتصور أن المثقف يؤدي عمله بمجرد دراسته للأيديولوجيا التي لُقنا إياها (عن طريق إخضاعها ، على سبيل المثال ، للمناهج النقدية العادية) . فهي في الواقع ايديولوجيته هو ، وهي تتجلى في آن واحد من حيث أنها نمط حياته (وذلك بمقدار ما أنه حقاً وفعلاً عضو في الطبقات المتوسطة) ، ومن حيث أنها رؤيته للعالم [1] ، أي من حيث أنها ذلك الزوج من البلورات الشفافة الذي وضعه على أنفه ليرى من خلاله العالم . ثم إن التناقض الذي يتوجع منه لا يعيشه في البدء وجعاً وألماً . وحتى يكون في مستطاعه أن ينظر إليه ، فلا بد أن يكون في وسعه أيضاً أن ينأى ويبتعد عنه : والحال أن هذا بالتحديد ما لا قدرة له عليه بدون مساعدة . وهكذا فإن الوكيل التاريخي هذا ، المشروط قلباً وقالباً بالظروف ، هو نقيض وعي محلق مزعوم . فلئن ادعى أنه سيحتل مكانه في المستقبل كي يعرف نفسه (مثلما نستطيع أن نعرف المجتمعات الماضية) ، فإنه سيخطىء هدفه : فهو لا يعرف المستقبل ، وإذا ما تكهن بجزء منه فإنه إنما يتكهن انطلاقاً من الآراء المسبقة التي يحملها فيه ، وبالتالي انطلاقاً من التناقض الذي أراد أن ينقلب عليه . ولئن حاول أن يضع نفسه ، بالفكر والخيال ، خارج المجتمع لكي يحاكم ايديولوجياً الطبقة السائدة ، فإنه سيحمل تناقضه معه في أحسن الأحوال ، وأما في أسوأها فإنه سيشتبه

---

١ بالألمانية في النص Weltanschauung

ويندمج بالبورجوازية الكبيرة التي تقف (اقتصادياً) فوق الطبقات المتوسطة ، وتميل وتنحني عليها من عل ، وسيقبل بالتالي بأيديولوجيتها بلا نزاع أو جدال . إنه لا يملك إذن سوى وسيلة واحدة لفهم المجتمع الذي فيه يحيا ويعيش : أن يأخذ تجاهه بوجهة نظر أكثر الناس حرماناً وأقلهم حظاً .

ولا يمثل هؤلاء الناس الشمولية ، التي لا وجود لها في أي مكان ، وإنما يمثلون الغالبية الساحقة التي صبغها بصبغة خصوصية الاضطهاد والاستغلال اللذان يجعلان منهم منتجات منتجاتهم ، بسرقتهما منهم غاياتهم (مثلما تُسرق من تقنيي المعرفة العملية) ، وبتحويلهما إياهم إلى وسائل خاصة للإنتاج ، متحددة بالأدوات التي ينتجونها والتي تعين لهم مهامهم . ونضال هؤلاء الناس ضد صبغهم على هذا النمو العبثي اللامعقول بصبغة الخصوصية يقودهم هم أيضاً إلى نشدان الشمولية : لا شمولية البورجوازية —حين تحسب نفسها الطبقة الشمولية— وإنما شمولية عينية ذات منشأ سلبي لتولدها من تصفية الخصوصيات ومن قيام مجتمع بلا طبقات . والإمكانية الواقعية الوحيدة للأخذ بوجهة نظر متعالية تجاه مجمل الايديولوجيا الموصوفة أعلاه ، هي الوقوف بجانب أولئك الذين يناقضونها وينقضونها بوجودهم بالذات . فالبروليتاريا العمالية والريفية تميط اللثام ، بمحض وجودها ، عن حقيقة أن مجتمعاتنا خصوصية النزعة ومُبَنْيَنَة طبقياً . كما أن وجود مليارين ممن يشكون من نقص التغذية من أصل المليارات الثلاثة من سكان المعمورة يمثل حقيقة أساسية أخرى من حقائق مجتمعاتنا الراهنة : تلك هي الحقيقة وليس تلك الحماقة التي اخترعها المثقفون المزيفون (الوفرة) . وتتسم الطبقات المستغلة بذكاء موضوعي ، بالرغم من أن وعيها قد يكون متقلباً وبالرغم من أن الإيديولوجيا البورجوازية قد تتغلغل إلى أعماقها . وما ذلك الذكاء بهبة وعطية ، ولكنه وليد وجهة نظرها

عن المجتمع ، وهي وجهة النظر الوحيدة الجذرية بصرف النظر عن سياسة تلك الطبقات (التي قد تكون سياسة استسلام وخنوع ، أو إباء وكرامة ، أو سياسة إصلاحية ، وذلك تبعاً لما يتعرض له الذكاء الموضوعي من بلبلة وتشويش بحكم تداخلاته مع القيم التي رسختها الطبقة السائدة في أذهان الطبقات المستغلة) . وتنتج وجهة النظر الموضوعية هذه ما يسمى بالفكر الشعبي الذي ينظر إلى المجتمع ويرى إليه انطلاقاً مما هو أساسي وجوهري ، أي انطلاقاً من أدنى مستوى ومن أنسب مستوى للتجذير ، المستوى الذي تُرى منه الطبقات السائدة والطبقات المتحالفة معها والمنضوية تحت لوائها في صورة صعودية ، من الأسفل إلى الأعلى ، لا بوصفها نخباً ثقافية وإنما بوصفها تماثيل هائلة تثقل قاعدتها بكل ثقلها ووطأتها على الطبقات التي تحيد إنتاج الحياة ، من مستوى اللاعنف والاعتراف المتبادل والتهذيب واللياقة (كما يفعل البورجوازيون الذين هم من سوية واحدة والذين يتناظرون بأعينهم) وإنما من وجهة نظر العنف المعانى منه والعمل المستلب والحاجات الأولية . ولو أمكن للمثقف أن يتبنى لحسابه ذلك الفكر الجذري والبسيط ، لرأى نفسه في مكانه الحقيقي ، ولعاين نفسه من الأسفل إلى الأعلى ، جاحداً طبقته ، منكراً إياها ، مع أنه مشروط بها من زاويتين (من حيث أنه متحدر منها وهي منه بمثابة خلفيته النفسية — الاجتماعية ، ومن حيث أنه يعاود الارتباط بها بصفته تقنياً من تقنيي المعرفة) ، منيخاً بكل ثقله ووطأته على الطبقات الشعبية على اعتبار أن أجره أو مرتبه مقتطعان من فائض القيمة الذي تنتجه . ولتعرف أيضاً ، على أوضح وجه ، التباس وضعه وشرطه ، ولتعرف أخيراً ، فيما لو طبق مناهج الجدل الصارمة الدقيقة على هذه الحقائق ، في الطبقات الشعبية وبها حقيقة المجتمع البورجوازي ، ولتخلى عن الأوهام الإصلاحية التي ما تزال عالقة به ، ولشق طريقه إلى مزيد من الجذرية ليغدو ثورياً يدرك ويعي أن الجماهير لا يسعها أن تفعل شيئاً آخر سوى أن تحطم الأصنام التي تسحقها بثقلها ووطأتها . ولسوف

تكون مهمته الجديدة في هذه الحال مكافحة الانبثاق الدائم والتولّد المتجدد للإيديولوجيات في صفوف الشعب ، وهي تحديداً الإيديولوجيات التي تشله وتلجم قواه .

بيد أن ثمة تناقضات جديدة تبرز على هذا المستوى: ١ - في المقام الأول التناقض المتمثل في أن الطبقات المحرومة وغير المحبوة لا تنتج ، بما هي كذلك ، المثقفين ، على اعتبار أن تراكم الرأسمال على وجه التحديد هو الذي يمكّن الطبقات السائدة من أن تخلق وتنمّي رأسمالاً تقنياً . وصحيح أنه قد يحدث (١٠ ٪ في فرنسا) أن يجند « النظام » بعض تقنيي المعرفة العملية من بين صفوف الطبقات المستغلة ، ولكن إذا كانت أصول هؤلاء التقنيين شعبية فهذا لا يبدل شيئاً من حقيقة أنهم سرعان ما يندمجون بالطبقات المتوسطة بحكم طبيعة عملهم وأجرهم ومستوى حياتهم . وبعبارة أخرى ، لا تنتج الطبقات المحرومة غير المحبوة ممثلين عضويين للذكاء الموضوعي الذي هو ذكاؤها[١] . وما دامت الثورة لما تقم ولما تنتصر بعد، فإن مثقف البروليتاريا العضوي لن يكون إلا تناقضاً in adjecto . وحتى إذا أمكن له أن يوجد فإنه لن يكون ، وهو المتحدر من الطبقات التي تطالب بحكم وضعها بالذات بالعام والشمولي ، ذلك المسخ الذي وصفناه آنفاً والذي يتحدد بوعيه التعيس . ٢ - أما التناقض الثاني فمرتبط بالأول : فلئن تخيلنا أن المثقف يرغب على كل حال ، وبالنظر إلى استحالة إنتاجه عضوياً ، بما هو كذلك ، من قبل الطبقات المحرومة اللامحبوة ، يرغب في أن ينضم إلى صف هذه الطبقات ليتشرب ويتمثل ذكاءها الموضوعي وليعطي مناهجه الدقيقة وطرائقه الرياضية مبادىء هي من صياغة الفكر الشعبي ، فإنه سرعان ما يصطدم ، وعن حق ، بريبة أولئك الذين يقترح

---

١ معلوم أن كلمة « مثقف » بالفرنسية **Intellectuel** مشتقة من **Intelligence** أي الذكاء أو الفهم أو العقل . « المترجم »

عليهم الانحياز إلى صفهم والإنضواء تحت لوائهم . وبالفعل ، إنه لا يستطيع أن يتحاشى ويتجنب أن يرى العمال فيه عضواً من أعضاء الطبقات المتوسطة ، أي الطبقات المتواطئة ، بالتعريف والتحديد ، مع البورجوازية . المثقف إذن مفصول بحاجز منيع عن البشر الذين يريد أن يأخذ بوجهة نظرهم التي هي وجهة نظر التعميم والتشميل . وهذا مأخذ غالباً ما يؤخذ عليه ، وحجة بين أيدي السلطة والطبقات السائدة والطبقات المتوسطة ، حجة يتدبرها المثقفون المزيفون العاملون لحساب هذه السلطة وهذه الطبقات ومفادها ما يلي : كيف تجرؤون ، أنتم البورجوازيين الصغار الذين تلقوا الثقافة البورجوازية منذ نعومة أظفارهم والذين يحيون بين ظهراني الطبقات المتوسطة ، كيف تجرؤون على الإدعاء بأنكم تمثلون العقل الموضوعي للطبقات الشغيلة الكادحة التي ليس بينكم وبينها من تماس أو احتكاك ، والتي هي في رغبة عنكم وغنى ؟ وبالفعل ، يبدو أن ثمة حلقة مفرغة : فللنضال ضد خصوصية الايديولوجيا السائدة ، لا مفر من الأخذ بوجهة نظر أولئك الذين يدينها وجودهم بالذات ، ولكن حتى يأخذ المرء بوجهة النظر هذه ، فمن المفروض فيه أنه مـا كان في يوم من الأيام بورجوازياً صغيراً ، وذلك لأن تربيتنا قد تفشت عدواها النتنة فينا من البداية وفي أعمق أعماقنا . ولما كان التناقض بين الايديولوجيا الخصوصية النزعة والمعرفة المعممّة هو الذي يصنع من البورجوازي الصغير مثقفاً فمن المفروض فيه ألا يكون مثقفاً .

ويعي المثقفون أتم الوعي هذا التناقض الجديد ، بيد أنهم يتعثرون به في غالب الأحيان ولا يستطيعون له تجاوزاً ولا تخطياً . وهذا إما لأنهم يستمدون منه اتضاعاً وتذللاً أكبر مما ينبغي تجاه الطبقات المستغَلة (ومن هنا كان جنوحهم الدائم إلى **الإدعاء** بأنهم بروليتاريون أو إلى لبـوس

ملبسهم) ، وإما لأنه العلة والمصدر للريبة المتبادلة ببينهم (فكل واحد منهم يرتاب ويشتبه بأن أفكار الآخر مشروطة سراً وفي الخفاء بالايديولوجية البورجوازية ، لأنه هو نفسه بورجوازي صغير رهن الإغراء والإغواء دوماً وأبداً ولأنه يرى في المثقفين الآخرين انعكاساً لخبايا نفسه) ، وإما لأنه يتراجع القهقرى إلى الوراء بعد أن يستحوذ عليه اليأس إزاء ما يتعرض له من ريب وشكوك ، فيعجز حتى أن يعود كما كان ، تقنياً من تقنيي المعرفة ، متصالحاً مع ذاته ، ومن ثم يغدو مثقفاً مزيفاً .

والانتماء إلى حزب جماهيري - وهذا إغراء آخر - لا يحل المعضلة . فالريبة تبقى ولا تتلاشى ، والمناقشات تتجدد بلا انقطاع بصدد أهمية المثقفين والمنظّرين في الحزب . هذا بالتحديد ما حدث عندنا في كثير من الأحيان . وهذا ما حدث في اليابان في حوالي عام ١٩٣٠ ، في عهد فوكو موتو ، حين ترك الشيوعي ميزونو صفوف الحزب الشيوعي الياباني متهماً إياه بأنه « نادٍ للمناقشات النظرية تهيمن عليه ايديولوجية المثقفين المتعفنين البورجوازية الصغيرة » . فمن يسعه إذن أن يؤكد أنه يمثل الذكاء الموضوعي ، وأنه منظّر من منظّريه ؟ أأولئك الذين يجزمون ، على سبيل المثال ، بأن إصلاح عصر ميجي كان ثورة بورجوازية ؟ أم أولئك الذين ينكرون ذلك ؟ وإذا كانت قيادة الحزب هي التي تتولى حسم الأمور لأسباب ودواعٍ سياسية ، أي عملية ، فمن يضمن أن تلك القيادة لن تتغير جهازاً ورأياً حين تتغير هذه الأسباب والدواعي ؟ وإذا ما حدث ذلك فعلاً ، فلنكن على ثقة ويقين بأن أولئك الذين رفعوا ، ولو للحظة واحدة أكثر مما كان ينبغي ، لواء النظرية المدانة المجرّمة ، سيعاملون وسيتهمون بأنهم مثقفون متعفنون ، أي بأنهم محض مثقفين لا أكثر ولا أقل ، ما دام التعفن هو السمة العميقة التي يتوجب على كل مثقف أن يتمرد ويثور عليها بمجرد أن يكتشفها في ذاته . وهكذا إذا ما وجد المثقفون البورجوازيون الصغار

أنفسهم منقادين بحكم تناقضاتهم الذاتية إلى العمل في سبيل صالح الطبقات الشغيلة ، فإنهم لن يخدموها إلا تحت مسؤوليتهم هم وحدهم . وقد يكون في مقدورهم أن يكونوا منظّريها ، ولكنهم لن يكونوا في يوم من الأيام مثقفيها العضويين ، وسيظل تناقضهم قائماً مدى الحياة حتّى وإن جرى تفهمه واستيعابه : فهو الدليل على أنه لا يمكنهم ، كما رأينا آنفاً ، أن يتلقوا أي تفويض أو أي توكيل من أي إنسان .

٣ ـ دور المثقف

إن هذين التناقضين المتكاملين مزعجان ومحرجان ، ولكنهما أقل خطورة مما قد يبدو للوهلة الأولى . وبالفعل ، لا تحتاج الطبقات المستغلة إلى إيديولوجية وإنما إلى الحقيقة العملية بصدد المجتمع . أي أنها بغنى تام عن تصور أسطوري لذاتها ، وليس بها من حاجة إلا إلى معرفة العالم كيما تغيره . وهذا يعني أنها تطالب بأن يتحدد مكانها ويتعين موقعها (لأن معرفة طبقة بعينها تقتضي معرفة سائر الطبقات وعلاقات القوة بينها) ، كما تطالب في الوقت نفسه بأن تكتشف غاياتها العضوية والممارسة التي ستتيح إمكانية الوصول إليها . وباختصار ، ليس بها من حاجة إلا إلى امتلاك حقيقتها العملية ، وهذا يعني انها تطالب بأن تفهم نفسها وتعي ذاتها من خلال خصوصيتها التاريخية (أي من خلال ما آلت إليه بعد الثورتين الصناعيتين ، بذاكرتها الطبقية ، أي بما تبقى في شكل مادي ملموس من البنى البائدة : فعمال سان ــ نازير هم الشهود الحاليون ، المعاصرون ، على شكل قديم من أشكال البروليتاريا) ، وفي الوقت نفسه من خلال نضالها في سبيل إدراك العمومية والشمولية (أي نضالها ضد الاستغلال والاضطهاد والاستلاب واللامساواة والتضحية بالشغيلة على مذبح الربح) . وما الوعي الطبقي إلا العلاقة الجدلية بين كلا المطلبين . والحال أنه إنما على هذا المستوى يمكن للمثقف أن يخدم الشعب . لا بصفته بعد تقنياً من تقنيي المعرفة العامة الشاملة ،

وذلك لأنه مموضع مثلما أن الطبقات المحرومة اللامحبوة مموضعة بدورها . وإنما بالتحديد بصفتها شمولية مفردة، وذلك ما دام الوعي لدي المثقفين هو الكشف وإماطة اللثام عن خصوصيتهم الطبقية وعن مهمتهم الشمولية الناقضة لهذه الخصوصية ، وبالتالي ما دام الوعي لديهم تجاوز خصوصيتهم نحو شمولية ما هو خاص انطلاقاً من هذا الخاص بالذات . ولما كانت الطبقات الشغيلة تريد تغيير العالم انطلاقاً مما هي كائنة عليه لا على أساس تموضعها دفعة واحدة في العام الشمولي ، فثمة تواز ٍ بين مجهود المثقف وصبوته إلى تحقيق الشمول وبين حركة الطبقات الشغيلة . وبهذا المعنى يستحسن أن يعي المثقف كينونته المموضعة، ولو بصفته عضواً في الطبقات المتوسطة ، على الرغم من أنه لا يسعه البتة أن يكون محتلاً موضعه من الأساس بين صفوف الطبقات الشغيلة . وليس المطلوب منه في هذه الحال أن يرفض وضعه ، بل أن يستخدم ما تكوّن لديه من خبرة به كي يموضع الطبقات الشغيلة ، في نفس الوقت الذي تتيح له فيه تقنياته الشمولية أن يسلط الأضواء ويفتح عيون هذه الطبقات ذاتها على مجهودها وصبوتها إلى إدراك الشمولية وتحقيقها . وعلى هذا المستوى يفسح التناقض الذي ينتج المثقف في المجال أمامه كي يعالج تفرد البروليتاريا التاريخي بمناهج وطرائق عامة شمولية (المناهج التاريخية ، تحديد البنى ، الجدل) ، وكي يدرك معه ويعي التطلع إلى الشمول من خلال خصوصيته (على اعتبار أن هذا التطلع ينطلق من تاريخ متفرد وأنه يحافظ عليه ويصونه ، وذلك بمقدار ما يطالب بتجسد الثورة) . وإنما حين يطبق المثقف المنهج الجدلي ويعي الخاص من خلال المطالب العامة ويرجع العام إلى حركة التفرد الطامح إلى الشمول ، يمكن له ، بصفته وعياً لتناقضه التكويني ، أن يساعد على تكوين الوعي البروليتاري .

بيد أن خصوصيته الطبقية قد تشوه وتزيف بلا انقطاع مجهوده بصفته

منظراً . وعليه ، فإن من الصحيح أن واجب المثقف هو أن يناضل ويكافح بلا انقطاع الايديولوجية التي تتولد بلا انقطاع من جديد وتنبعث دوماً وأبداً في أشكال جديدة ، أن يناضل ضدها ويكافحها بوضعه الأصلي البدئي وبتكوينه وتأهيله . وعليه أن يستخدم لهذا الغرض وسيلتين اثنتين في آن واحد : ١ — نقداً ذاتياً دائباً متواصلاً (إذ لا يجوز له أن يخلط بين العام الشمولي — الذي يمارسه بصفته اختصاصياً في المعرفة العملية — وبين المسعى الخاص لفئة اجتماعية متفردة إلى العموم والشمول : فلو زعم نفسه حارساً للعام الشمولي لقضى عليها للحال بالخصوصية ، أي لعاود السقوط في وهم البورجوازية القديم البالي حين كانت تحسب نفسها الطبقة الشمولية). وعليه أن يظل باستمرار واعياً لكونه بورجوازياً صغيراً متمرداً، ولكونه موضع حض وترغيب بلا انقطاع على تكوين أفكار طبقته . عليه أن يعلم أنه ليس بمنجى البتة من المذهب الشمولي (الذي يفترض نفسه من الآن مكتملاً مغلقاً ، ويستبعد ، بما هو كذلك ، خصوصيات شتى لمجهود النزوع إلى الشمول) ، ولا في مأمن من العنصرية والنزعة القومية والأمبريالية ، الخ (إننا نطلق في بلادنا اسم « اليسار المحترم » على يسار يحترم القيم اليمينية حتى في حال وعيه وإدراكه بأنه لا يأخذ بها ولا يتبناها ، وهذا بالتحديد ما كان عليه « يسارنا » في زمن حرب الجزائر) . وجميع تلك المواقف قابلة وقمينة ، في اللحظة التي يفضحها ويندد بها ، بأن تتسرب إلى فضحه وتنديده بالذات — ولهذا يفضح الزنوج الاميركيون عن حق وصواب ، وباشمئزاز كبير ، النزعة الأبوية للبيض المثقفين والمناهضين للعنصرية . المثقف لا ينضم إذن إلى الشغيلة بقوله : « أنا لم أعد بورجوازياً صغيراً ، وإني لأسبح بحرية في العام والشمول » . وإنما ينضم إليهم حين يقول بينه وبين نفسه على النقيض من ذلك . « إنني لبورجوازي صغير ، ولئن انحزت إلى صفوف الطبقات العاملة والفلاحية في محاولة مني لحل تناقضي الذاتي ، فهذا لا يعني أنني لم أعد بورجوازياً صغيراً :

والحق أنه لا يسعني أن أرفض خطوة خطوة شروطي البورجوازية الصغيرة — من دون أن يثير ذلك اهتمام أحد غيري — إلا إذا نقدت نفسي باستمرار وشققت طريقي إلى المزيد ، فالمزيد من الجذرية بلا توانٍ » . ٢ — تلكم هي الوسيلة الأولى ، أما الوسيلة الثانية فهي أن يشارك مشاركة عينية وبلا تحفظ في عمل الجماهير المحرومة اللامحبوة . وبالفعل ، ليست النظرية إلا لحظة من لحظات الممارسة وآناً من آناتها : لحظة تقدير الممكنات وآن تقويم الاحتمالات . ولئن صح على هذا الأساس أن النظرية تنير الطريق أمام الممارسة ، فصحيح أيضاً أنها تكون مشروطة بالمشروع الكامل ومتفردة به ، وهذا لأنها تولد عضوياً داخل عمل متفرد وخاص على الدوام قبل أن تطرح ذاتها لذاتها . ليس المطلوب من المثقف إذن أن يحاكم العمل ويقوّمه قبل الشروع به ، ولا أن يحث على الشروع به ، ولا أن يعين آناته ومراحله . إنما المطلوب منه ، على العكس ، أن يأتيه أثناء مسيره ، وعلى مستواه كقوة ابتدائية (إضراب وحشي [1] أو موجه ومسيّر من البداية من قبل الأجهزة النقابية أو الحزبية) ، وأن يندمج به ، وأن يساهم فيه مادياً ، وأن يفتح له ذاته ليتغلغل فيها ويحملها ويطير بها ، وبعد ذلك ، بعد ذلك فقط ، وبمقدار ما يعي ضرورة ما سيقدم عليه ، أن يحاول فك لغز طبيعته وأن ينير له السبيل ليدرك معناه ويحقق إمكانياته . وإنما بمقدار ما تدمجه الممارسة المشتركة بالحركة العامة للبروليتاريا ، يمكنه ، عبر التناقضات الداخلية (العمل خاص في منشئه ، معمّم في نهايته) ، أن يدرك ويعي خصوصية تلك البروليتاريا ومطامحها النزاعة إلى العموم والشمول ، وذلك بوصفها قوة حميمة (فالمثقف ينشد الغايات نفسها ، ويركب الأخطار ذاتها) وأجنبية في آن واحد ، قوة نقلته إلى مسافة بعيدة

---

١ هو الإضراب العفوي ، « اللاشرعي » ، الذي يلجأ إليه العمال دون سابق إنذار .
« المترجم »

عن المكان الذي كان فيه ، مع بقائها مباحة عن المتناول معاً : وهذه شروط ممتازة ليدرك ويعي ويحدد الخصوصيات والمطالب الشمولية لبروليتاريا بعينها . ولن يؤدي اختصاصي الشمول من خدمة تذكر لحركة التعميم والتشميل الشعبي إلا بوصفه شخصاً لا يندمج البتة ، بل يظل منفياً ، مقصياً ، حتى أثناء العمل العنيف ، وإلا بوصفه وعياً ممزقاً يستحيل رتقه استحالة مطلقة : فهو لن يحتل أبداً مكانه كامل الاحتلال في الداخل (فيضيع بالتالي بحكم التصاقه الشديد بالبنى الطبقية) كما لن يحتله كامل الاحتلال في الخارج (لأنه ما ان يشرع بالعمل حتى يغدو خائناً في نظر الطبقات الحاكمة وفي نظر طبقته بالذات لأنه يرد إلى نحرها سلاح المعرفة التقنية التي أتاحت له أن يستحوذ عليه ويقتنيه) . وإنما بعد أن تطرده الطبقات صاحبة الامتيازات ، وبعد أن يمسي مشبوهاً في نظر الطبقات المحرومة اللامحبوة (على وجه التحديد بسبب الثقافة التي يضعها تحت تصرفها) ، يمكن له أن يشرع بعمله . ولكن ما هذا العمل في نهاية المطاف ؟ في وسعنا ، على ما يخيل إليّ ، أن نصفه على النحو التالي :

١ ــ النضال ضد الانبعاث والتولد المتجدد أبداً للايديولوجيا في صفوف الطبقات الشعبية ، أي العمل من الخارج والداخل على حدّ سواء لتدمير الصورة الايديولوجية التي تتصورها عن نفسها وعن سلطانها ومقدرتها (« البطل الايجابي » ، « عبادة الشخصية » ، « تأليه البروليتاريا » وما إلى ذلك مما يبدو وكأنه من نتاج الطبقة العاملة مع أنه مقتبس في الواقع من الايديولوجيا البورجوازية : فما دام مقتبساً من هذه الايديولوجيا فلا مناص من تدميره) .

٢ ــ استخدام الرأسمال المعرفي المقدم من قبل الطبقة السائدة لتشييد الثقافة الشعبية ، أي إرساء أسس ثقافة شمولية .

٣ – تأهيل تقنيي المعرفة العملية عند الاقتضاء وفي الظروف الراهنة من أوساط الطبقات المحرومة اللامحبوة – التي تعجز عن إنتاجهم بنفسها – وتحويلها إلى مثقفين عضويين للطبقة العاملة أو على الأقل إلى تقنيين تشدّهم أوثق صلات القربى إلى هؤلاء المثقفين الذي يستحيل في الحقيقة خلقهم .

٤ – استعادة غايته الذاتية (شمولية المعرفة ، وحرية الفكر ، والحقيقة) على اعتبار أنها غاية واقعية ينبغي إدراكها في سبيل الجميع في معترك الكفاح ، أي على اعتبار أنها مستقبل الإنسان .

٥ – تجذير العمل الجاري من خلال بيان الأهداف البعيدة الكامنة وراء الأهداف المباشرة ، أي تحويل الطبقات الشغيلة إلى طبقات شمولية على اعتبار أن ذلك هو غاية التاريخ .

٦ – أن يجعل من نفسه ضد كل سلطة – بما في ذلك السلطة السياسية التي تتمثل في الأحزاب الجماهيرية وفي جهاز الطبقة العاملة – حارس الغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير . ولما كانت الغاية تتحدد ، بالفعل ، بأنها وحدة الوسائل ، فعليه أن يتفحص هذه الوسائل ويمحصها بدلالة المبدأ القائل إن جميع الوسائل صالحة حين تكون ناجعة فيما عدا تلك التي تشوّه وتزوّر الغاية المنشودة .

وتثير الفقرة السادسة عقبة جديدة : فعلى المثقف ، بما أنه واضع نفسه في خدمة الحركة الشعبية ، أن يتقيد بالانضباط خشية إلحاق الضعف والوهن بتنظيم الجماهير ، ولكن بما أنه مطالب في الوقت نفسه بأن يوضح وينير العلاقة العملية بين الوسائل والغاية ، فمن واجبه ألا يكف أبداً عن ممارسة نقده حتى يحافظ في خاتمة المطاف على دلالته الجوهرية . بيد أن

هذا التناقض لا ينبغي أن يقلقنا ويشغل بالنا : فالقضية قضيته ، قضية المثقف المكافح المناضل التي سيحياها في كنف التوتر ، وبقدر أو آخر من السعادة . وكل ما يسعنا قوله في هذا الخصوص هو أن من الضروري اللازب أن يوجد في الأحزاب أو المنظمات الشعبية مثقفون مشاركون في السلطة السياسية وهذا ما يمثل الحد الأقصى من الانضباط والحد الأدنى من الانتقادات الممكنة ، ومن الضروري اللازب أيضاً أن يوجد مثقفون خارج الأحزاب مرتبطون فردياً بالحركات ولكن من الخارج ، وهذا ما يمثل الحد الأدنى من الانضباط والحد الأقصى من الانتقادات الممكنة . وبين أولئك وهؤلاء (ولنقل بين الانتهازيين واليساريين المغامرين) يوجد مستنقع المثقفين الذين يتحولون من موقف إلى موقف ، أي اللاحزبيون المنضبطون والحزبيون الذين هم على أهبة الخروج من الحزب والذين زادوا من حدة انتقاداتهم ، وعن طريق هؤلاء يحل نوع من التناضح والتنافذ (osmose) محل التصادمات والتناحرات ، فإذا بأبواب الحزب مفتوحة لحركة دائبة من الدخول والخروج . ولا تثريب على ذلك : فلئن وهنت التناحرات والتصادمات تصبح التناقضات والانشقاقات من نصيب تلك المجموعة الاجتماعية التي يؤلفها المثقفون ، ولا سيما بعد أن يكون عدد لا بأس به من المزيفين قد اندس بين صفوفهم ، أي عدد لا بأس به من الوشاة والمخبرين ، وهم رجال الشرطة الوحيدون القادرون على فهم مشكلات الانتلجانسيا ومعضلاتها . أما أولئك الذين يمكن أن تعتورهم الدهشة من هذه الكثرة الكثيرة من أفعال النقض والمناقضة ، التي تجعل من الشقاق الدستور الداخلي للانتلجانسيا ، فهم أولئك الذين يؤمنون بعصر العام الشمولي لا بعصر المجهود الطامح إلى تحقيق الشمول . ولا جدال البتة في أن الفكر يتقدم عن طريق التناقضات . وينبغي أن ننوه بأن تلك الاختلافات قد تتزايد حدة وتفاقماً ، فتجعل المثقفين ينقسمون انقساماً شديداً على أنفسهم (بعد فشل ما ، أو بعد تقهقر وتراجع ، أو بعد المؤتمر العشرين ، أو بعد التدخل السوفياتي في بودابست ،

أو في مواجهة النزاع الصيني — السوفياتي) ، وتهدد في هذه الحال بإضعاف الحركة والفكر (وكذلك بالبداهة الحركة الشعبية) . ولهذا السبب ، يجب على المثقفين أن يحاولوا ويسعوا إلى الحفاظ على وحدة تناحرية فيما بينهم أو إلى بنائها أو إلى إعادة بنائها ، أي إلى الوصول إلى اتفاق جدلي يؤكد أن التناقضات ضرورات وأن التجاوز الوحدوي للمتناقضات ممكن على الدوام ، وأن المطلوب بالتالي ليس الرغبة العنيدة في حمل طرف على اعتناق وجهة نظر الطرف الآخر ، وإنما العمل ، من خلال التفهم المعمق لكلتا الاطروحتين ، على خلق شروط إمكان تجاوزهما كلتيهما .

ها نحن ذا قد وصلنا إلى خاتمة مسعانا ، ونهاية مطافنا . فنحن نعلم أن المثقف وكيل للمعرفة العملية وأن تناقضه الأول والرئيسي (الشمولية المهنية والخصوصية الطبقية) يدفع به دفعاً إلى الالتحاق بالحركة الناهدة إلى إضفاء طابع الشمول على الطبقات المحرومة اللامحبوة ، وذلك لأن هذه الطبقات تنشد الغاية عينها التي ينشدها هو ، في حين أن الطبقة السائدة تحطه إلى مستوى وسيلة تعمل في سبيل غاية خاصة ليست هي بغايته ، ولا يملك بالتالي حق تقديرها وتثمينها .

بيد أن المثقف يظل بالرغم عن هذا التعريف ، غير مفوض ولا منتدب من قبل أحد : فهو مشبوه في نظر الطبقات الشغيلة ، خائن في نظر الطبقات السائدة ، ينكر طبيعته من غير أن يستطيع التحرر منها تمام التحرر ، ويصطدم دوماً وأبداً من جديد بتناقضاته حتى في الأحزاب الشعبية بعد أن يكون قد طرأ على هذه التناقضات ما طرأ من تعديل وتعميق . ذلك أنه حتى لو انتمى إلى تلك الأحزاب لأحس نفسه متضامناً معها ومنفياً عنها في آن واحد ، لأنه يظل دوماً وأبداً في حالة صراع كامن مستتر مع السلطة السياسية ، ودوماً وأبداً غير قابل للتمثل والاندماج . وطبقته بعينها لا تعود ترغب فيه أكثر مما هو يرغب فيها ، بيد أنه ليس ثمة من طبقة أخرى

تفتح له ذراعيها لتعانقه وتحتويه . فكيف يجوز ، في هذه الحال ، الكلام عن وظيفة للمثقف : أفليس هو بالأحرى امرءاً فائضاً عن الحاجة ، نتاجاً فاشلاً للطبقات المتوسطة ، ترغمه عيوبه ونواقصه على أن يحيا في هامش الطبقات المحرومة اللامحبوة من دون أن يلتحم بها أبداً ؟ إن الكثيرين من الناس ممن ينتمون إلى شتى الطبقات ، يرون ويعتقدون اليوم بأن المثقف ينتحل لنفسه وظائف لا وجود لها .

وهذا صحيح ، بمعنى من المعاني . ويعلم المثقف ذلك حق العلم . ولا يسعه البتة أن يسأل أي إنسان أن يوجد أساساً قانونياً « وظيفته » : فهو نتاج ثانوي ، فرعي ، من نتاجات مجتمعاتنا ، وليس التناقض في داخله بين الحقيقة والمعتقد ، بين المعرفة والايديولوجيا ، بين الفكر الحر ومبدأ السلطة ، نتاج ممارسة قصدية ، بل نتاج رد فعل داخلي فيه ، أي نتاج الصلة والارتباط اللذين يقيمها ، ضمن إطار وحـــدة شخصه التركيبية ، بين بنى متنافية فيما بينها .

ولكن لو أمعنا النظر لتجلى لنا أن تناقضاته هي تناقضات كل فرد وتناقضات المجتمع بأسره معاً . فالأفراد جميعاً تُسرق منهم غاياتهم ، والأفراد كافة وسائل لغايات تفلت منهم ولا تقع تحت متناولهم وهي أبعد ما تكون في جوهرها عن الصفة الإنسانية ، والأفراد قاطبة متوزعون ، منشطرون ، بين الفكر الموضوعي والايديولوجيا . وكل ما هنالك أن هذه التناقضات تبقى ، بوجه عام ، على مستوى التجربة المعاشة ، وتتجلى تارة في عدم تلبية الحاجات الأولية وطوراً في شكل قلق وضيق (لدي ذوي الأجور من أبناء الطبقات المتوسطة على سبيل المثال) لا يُبحث لهما عن علة أو سبب . وهذا لا يعني بالطبع أن الأفراد لا يتألمون بنتيجة ذلك ، بل على العكس تماماً ، فقد يموتون كمداً أو ينتابهم الجنون ، ولكن ما يفتقرون إليه ، نظراً إلى عدم توفر تقنيات صحيحة دقيقة ، هو الوعي التأملي

الاستبطاني . وكل واحد منهم يتطلع ، حتى لو كان جاهلاً بذلك ، إلى بلوغ هذا الوعي القمين بأن يفسح في المجال أمام الإنسان كي يمسك من جديد بزمام ذلك المجتمع الوحشي الذي يجعل منه مسخاً وعبداً مسترقاً . وبالمقابل يجد المثقف نفسه مدفوعاً بحكم تناقضه الذاتي – الذي يصبح وظيفته – إلى القيام لحسابه هو نفسه ، وبالتالي لحساب الجميع ، بعملية الوعي . ومن هذا المنظور يكون مشبوهاً في نظر الجميع لأنه مناقض من البداية ، وبالتالي خائن بالقوة ، ولكنه يقوم ، من منظور آخر ، بعملية الوعي تلك لحساب الجميع . ولنتفاهم سلفاً على أن الجميع قادرون بعده على معاودة القيام بها . وصحيح أن الكشف أو إماطة اللثام التي يحاول أن ينفذها تكون مشروطة على الدوام ، وذلك بمقدار ما أنه كائن تاريخي ومموضع ، بالآراء والأحكام المسبقة التي تدب الحياة فيها دوماً من جديد ، ومشروطة كذلك بالالتباس والتداخل بين الشمولية المتحققة والشمول الصائر إلى التحقق ، ومشروطة أخيراً بجهله التاريخي (عدم كفاية أدواته المبحثية) . أقول : صحيح هذا كله ، ولكن المثقف يعبر ، أولاً ، عن المجتمع لا كما سيكون في نظر المؤرخ المقبل بل كما يمكن أن يكون في نظر نفسه (ودرجة جهله في هذه الحال تمثل الحد الأدنى من الجهل المتحكم في بنية مجتمعه) ، والمثقف ، ثانياً وبالتالي ، ليس معصوماً عن الخطأ ، بل هو على النقيض من ذلك كثيراً ما يخطىء ، ولكن أخطاءه تمثل ، بقدر ما أنها محتومة لا مفر منها ، مُعامل الحد الأدنى من الأخطاء ، هذا المُعامل الذي يبقى ، في كل وضع تاريخي محدد ، خاصة من خواص الطبقات المحرومة اللامحبوة .

ومن خلال صراع المثقف وكفاحه ضد تناقضاته الذاتية ، في داخله وخارجه على حد سواء ، يكوّن المجتمع التاريخي عن نفسه وجهة نظر تظل مترددة ، مشوشة ، مشروطة بالظروف الخارجية . ويحاول هذا

المجتمع أن يفكر بنفسه من منظور عملي ، أي أن يحدد بناه وغاياته ، وباختصار أن يرقى بنفسه إلى مستوى الشمول انطلاقاً من المناهج والطرائق التي يضبطها ويُحكمها مشتقاً إياها من تقنيات المعرفة . والمثقف يجعل من نفسه ، بصورة من الصور ، حارس الغايات الأساسية (تحرر الإنسان ، تحقيق شموليته ، وبالتالي تأنسنه) ، ولكن لنكن على بينة من أمرنا : فتقني المعرفة العملية له في داخل المجتمع ، بوصفه موظفاً تابعاً يعمل في البنى الفوقية ، بعض السلطة ، أما المثقف ، الذي يتحدر أو يولد من هذا التقني ، فيبقى بلا سلطة حتى لو كان مرتبطاً بقيادة الحزب . ذلك أن هذا الارتباط يرد إليه ، على مستوى آخر ، صفته كموظف تابع ، مرؤوس ، في البنى الفوقية . وفي الوقت الذي لا يكون فيه أمامه مفر من القبول بهذه الصفة تقيداً بروح الانضباط ، يتوجب عليه أن ينقضها باستمرار وألا يتوقف أبداً عن كشف علاقة الوسائل المختارة بالغايات العضوية وعن إماطة اللثام عنها . وتتراوح وظيفته ، بما هي كذلك ، بين الشهادة والاستشهاد : فالسلطة ، أياً تكن ، ترغب في أن تستخدم المثقفين لدعايتها ، ولكنها ترتاب بهم وتأخذ حذرها منهم وتبدأ حملات التطهير على الدوام ، بهم . ولكن ليس لذلك من أهمية تذكر : فما دام المثقف قادراً على الكتابة والكلام ، فإنه يظل الذائد عن حمى الطبقات الشعبية في وجه هيمنة الطبقة السائدة وفي وجه انتهازية الجهاز الشعبي .

وحين يفقد مجتمع من المجتمعات في اعقاب انعطاف كبير (حرب خاسرة ، أو احتلال من قبل العدو المنتصر) ايديولوجية ويخسر نظامه القيمي ، نراه يلجأ ، دونما وعي تقريباً ، إلى تكليف المثقفين بالتصفية وبإعادة البناء . وبديهي أن هؤلاء لا يستبدلون ، كما يُطلب إليهم عملياً وفعلياً . الايديولوجيا البالية بأيديولوجيا أخرى لا تقل عنها خصوصية

وتفسح في المجال لإعادة بناء المجتمع ذاته ، ولكنهم ينزعون إلى إلغاء كل إيديولوجيا وإلى تحديد الغايات التاريخية للطبقات الشغيلة .

وحين يحدث ، بناءً على ما تقدم ، أن تكتب الغلبة من جديد للطبقة السائدة – كما حصل في اليابان في حوالى عام ١٩٥٠ – نراها تنحي عليهم باللائمة والتقريع لأنهم أخلوا بواجبهم أي لأنهم لم يصلحوا ويرمموا الايديولوجيا القديمة ليجعلوها تتكيف وتتلاءم مع الظروف (أي لأنهم لم يسلكوا المسلك الذي يتفق والفكرة العامة عن تقني المعرفة العملية) . وفي تلك اللحظة ذاتها ، قد يحدث أيضاً أن تدين الطبقات الشغيلة العمل الماضي للمثقف وأن تتركه لعزلته ووحدته (وذلك إما لأن مستوى الحياة آخذ بالارتفاع ، وإما لأن الايديولوجيا السائدة ما تزال قوية ، وإما لأنها تحمله مسؤولية ما منيت به من إخفاقات ، وإما لأنها بحاجة إلى فترة استراحة) . بيد أن تلك العزلة أو الوحدة هي نصيبه وقسمته لأنها تولد من تناقضه . فكما أنه لا يستطيع فكاكاً أو خروجاً من تلك العزلة حين يحيا في اتحاد وثيق العرى مع الطبقات المستغلة التي لا يسعه أن يكون مثقفها العضوي ، كذلك فإنه لا يستطيع ، لحظة الفشل والإخفاق ، أن يتملص ويتحرر من طوقها إذا ما انكمش على نفسه انكماشاً كاذباً لا طائل تحته ولا جدوى ، اللهم إلا إذا انتقل من وضعية المثقف إلى وضعية المثقف المزيف .

وبالفعل ، حين يعمل مع الطبقات المستغلة ، فإن هذا التواصل أو الاتحاد الظاهري لا يعني أنه على صواب من أمره ، كذلك فإن عزلته شبه التامة ، ساعة الانحسار والتقهقر ، لا تعني أنه كان على خطأ من أمره . وبعبارة أخرى ، ليس للعدد هنا من تأثير على المسألة . فمهمة المثقف هي أن يحيا تناقضه لحساب الجميع وأن يتجاوزه لحساب

الجميع عن طريق المذهب الجذري (أي عن طريق تطبيق تقنيات الحقيقة على الأوهام والأكاذيب) . وهو يغدو ، بحكم تناقضه بالذات ، حارس الديموقراطية : إذ أنه ينقض الطابــع المجرد لحقوق « الديموقراطية » البورجوازية لا رغبة منه في إلغائها ، وإنما لأنه يريد أن يكملها ويتممها بالحقوق العينية للديموقراطية الاشتراكية ، وذلك بحفاظه ، في كل ديموقراطية ، على الحقيقة الوظيفية للحرية .

هل الكاتب مثقف؟

(١)

حددنا وضع المثقف بما يقوم في داخله من تناقض بين المعرفة العملية (الحقيقة ، الشمول) وبين الايديولوجيا (ذات النزعة الخصوصية) . وهذا التحديد أو التعريف ينطبق على المدرسين ، على العلماء ، على الأطباء الخ . ولكن هل الكاتب ، على هذا الأساس ، مثقف ؟ نحن نلغي فيه من جهة أولى ، معظم الصفات الأساسية للمثقف . ولكن لا يبدو بصورة قبلية ، من جهة أخرى ، أن الهدف الذي يرمي إليه نشاطه الاجتماعي بصفته « مبدعاً » هو تحقيق الشمول والمعرفة العملية . فلئن كان من الممكن أن يكون الجمال نمطاً خاصاً من الكشف وإماطة اللثام ، فإن مقدار النقض الذي ينطوي عليه الأثر أو المؤلّف الجميل يبدو ضئيلاً للغاية ، بل متناسباً ، بمعنى من المعاني ، تناسباً عكسياً مع جماله . ناهيك عن أن كتّاباً ممتازين (ميسترال) [1] قد يسعهم الاعتماد ، على ما يبدو ، على التقاليد

---

[1] فريدريك ميسترال : شاعر فرنسي بروفانسي ، كان رائداً للشعر العامي (١٨٣٠ – ١٩١٤) « المترجم »

والنزعة الخصوصية الأيديولوجية . كما أنه في وسعهم أن يعارضوا تطور النظرية (بمقدار ما أنها تؤول العالم الاجتماعي وتفسر المكانة التي يحتلونها فيه) باسم التجربة المعاشة (أي تجربتهم الخاصة) أو باسم الذاتية المطلقة (عبادة الأنا ، باريّس [1] والعدو – البرابرة ، المهندسون – في « حديقة بيرينيس ») . وهل في المستطاع ، في الأصل ، أن نطلق اسم « المعرفة » على ما يستخلصه القارىء من مطالعته كتاباً لكاتب من الكتاب ؟ وإذا صح ذلك ، أفلا نكون مرغمين على تعريف الكاتب وتحديده باختياره نزعة من النزعات الخصوصية ؟ وهذا ما سيحول بينه في هذه الحال وبين أن يحيا في التناقض الذي يوجد المثقفين ويصنعهم . وإذا كان المثقف يسعى عبثاً ، وبلا جدوى ، إلى تحقيق اندماجه بالمجتمع لينتهي في خاتمة المطاف إلى العزلة والوحدة ، أفلن يختار الكاتب من البداية في هذه الحال هذه العزلة والوحدة ؟ وإذا صح ذلك ، فلن يكون للكاتب من مهمة غير فنه . ولكن لا مرية مع ذلك في أن هناك كتاباً يلتزمون وينخرطون في معترك النضال من أجل تحقيق الشمولية إلى جانب المثقفين ، إن لم نقل في صفوفهم . فهل يرجع ذلك إلى أسباب خارجة عن فنهم (ظرف تاريخي محدد) ، أم أن ذلك مطلب يولد من فنهم بالذات ، بالرغم من كل ما قلناه لتوّنا ؟ هذا ما سنمحصه وندقق النظر فيه معاً .

(٢)

لقد طرأ عبر التاريخ ، تبدّل وتغيّر على دور الكتابة وموضوعها ووسائلها . ولا مجال لتناول المشكلة في عموميتها . إنما سنقصر اهتمامنا هنا

---

١ موريس باريس : كاتب فرنسي غنائي الأسلوب ، انتقل من عبادة الأنا إلى عبادة الأرض والموتى فعبادة النزعة القومية . و « حديقة بيرينيس » رواية له (١٨٦٢ – ١٩٢٣) . « المترجم »

على الكاتب المعاصر ، على الشاعر الذي يجاهر بأنه ناثر ، والذي يحيا منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة ، في عصر غدت فيه المدرسة الطبيعية غير مقروءة ، ووضعت فيه المدرسة الواقعية موضع استفهام ، وفقدت فيه المدرسة الرمزية بدورها قوتها وطابعها الراهن . ونقطة الانطلاق المتينة الوحيدة هي أن الكاتب المعاصر (١٩٥٠ — ١٩٧٠) امرؤ اتخذ عدة له اللغة المشتركة الشائعة ، أعني تلك التي تشكل أداة نقل وإيصال لأفكار أعضاء مجتمع بعينه . فاللغة ، على ما يقال ، أداة للتعبير عن النفس . ولهذا جرت العادة على التصريح بأن وظيفة الكاتب هي التعبير . وبعبارة أخرى ، إن الكاتب امرؤ لديه شيء يريد أن يقوله .

ولكن كل إنسان في الوجود لديه شيء يريد قوله ، بدءاً من العالم الذي يشرح تجاربه إلى شرطي السير الذي يقدم تقريراً عن حادث ما . والحال أنه ليس بين جميع الأشياء التي يريد الناس جميعاً أن يقولوها شيء يقتضي أن يتولى الكاتب بالذات التعبير عنه . وبهدف المزيد من الدقة نقول إنه ليس بين القوانين والشرائع والبنى المجتمعة والأعراف والتقاليد (الانطروبولوجيا) ، والعمليات والسيرورات النفسية (التحليل النفسي) والأحداث التي حدثت وطرز العيش والحياة (التاريخ) ، ليس بين هذا كله ما يستوجب أن نرى فيه ما لدى الكاتب من قول يريد قوله . وكثيراً ما نلتقي ، نحن أجمعين ، بأناس يقولون لنا : « آه ! لو كنت أملك أن أسرد قصة حياتي ، إنها لرواية : !فإليك ، إليك أنت أيها الكاتب ، أهبها وأقدمها ، ولن يكون عليك إلا أن تكتبها » . في هذه اللحظة بالتحديد يكمن نوع من الانقلاب ، فإذا بالكاتب يتبين أن الأشخاص أنفسهم ، الذين يعدونه امرءاً لديه شيء يريد قوله ، يعدونه أيضاً امرءاً ليس لديه شيء يقوله . وبالفعل ، يرى الناس أن من الطبيعي تماماً أن يهبونا حياتهم كي نرويها اعتقاداً منهم بأن المهم (بالنسبة إليهم وإلينا) هو أن نكون

متملكين (بقدر أو آخر) تقنية السرد والرواية ، وبأن الشيء الذي نريد أن نسرده ونرويه ، أي مضمون القصة ، يمكن أن يأتي من أي مصدر كان . وهذا رأي كثيراً ما يأخذ به النقاد أيضاً . فأولئك الذين قالوا ، على سبيل المثال ، إن « فكتور هيغو شكل يبحث عن مضمونه » يتناسون أن الشكل يتطلب بعض المضامين ويستبق بعض المضامين الأخرى .

(٣)

إن ما يبدو وكأنه يؤكد صواب هذه النظرة هو أن الكاتب لا ملاذ له — بالنسبة إلى فنه — في غير اللغة المشتركة . فمن الطبيعي ، بالفعل ، أن يختار الإنسان الذي لديه شيء يريد قوله وسيلة اتصال قادرة على نقل أكبر كمية ممكنة من المعلومات ولا تحتوي إلا على أقل قدر ممكن من البنى اللاإعلامية . من قبيل ذلك، على سبيل المثال ، اللغة التقنية (الاصطلاحية ، المتخصصة ، التي تتطابق الألفاظ المدرجة فيها مع تحديدات وتعريفات دقيقة ، نظراً إلى أن معجم رموزها متحرر ، قدر الإمكان ، من مؤثرات التاريخ المضادة لنقل المعلومات) . ومن نماذج هذه اللغة التقنية لغة علماء العراقة الخ . والحال أن اللغة المشتركة ، العامة الشائعة — التي يتكون على أساسها بالأصل العديد من اللغات التقنية التي تظل محتفظة بشيء من عدم تحديدها ودقتها — تشتمل على أكبر قدر ممكن من اللامعلومات . أي نظراً إلى أن الكلمات والألفاظ وقواعد النحو، الخ . يشرط بعضها بعضاً . ونظراً إلى أنه ليس لها من واقع إلا عن طريق عملية الشرط المتبادلة هذه ، فإن الكلام يعني في الحقيقة إظهاراً للغة برمتها بصفتها مجمّعاً إصطلاحياً ، متبنيناً[1] خاصاً . ولا تكون الخصوصيات على هذا المستوى معلومات عن

١ Structuré

الموضوع الذي يتكلم عنه الكاتب ، وكل ما هنالك أنها قد تغدو بالنسبة إلى عالم اللغة معلومات عن اللغة . أما على مستوى المدلول والمعنى فهي بكل بساطة فائضة عن الحاجة أو حتى ضارة ، وذلك بحكم التباسها ، وبحكم حدود اللغة بصفتها كلية متبنينة ، وأخيراً بحكم تنوع المعاني التي فرضها عليها التاريخ . وزبدة القول ، إن كلمة الكاتب لعلى درجة من المادية أكثف بكثير – على سبيل المثال – من الرمز الرياضي الذي يمّحي ويتلاشى أمام المؤدى والمدلول . ولكأن تلك الكلمة تريد في آن واحد أن تصبو وترنو بإبهام إلى المؤدى أو المدلول ، وأن تفرض نفسها على أنها حضور ، وأن تجذب الانتباه من جديد إلى كثافتها الخاصة . ولهذا السبب بالتحديد أمكن القول بأن التسمية هي ارتقاء بالمؤدى أو المدلول إلى مستوى الحضور ، وقتل له ، وإغراق له في الكتلة اللفظية . إن كلمة اللغة المشتركة ، العامة ، هي في آن واحد أغنى مما ينبغي (فهي تتخطى بمسافة بعيدة المفهوم بحكم قدمها التقليدي ، وبحكم مجموع الاعتناقات والطقوس الذي يشكل « ذاكرتها » و « ماضيها الحي ») وأفقر مما ينبغي (فهي تحدد بالنسبة إلى مجمل اللغة على أنها تحديد ثابت لهذه الأخيرة لا على أنها إمكانية مرنة للتعبير عما هو جديد) . أما في العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية فما أن يظهر الجديد إلى حيّز الوجود حتى يكون بعضهم قد بادر في اللحظة نفسها إلى اختراع الكلمة التي تسميه وحتى يكون الجميع قد تبنوها بسرعة : القصور الحراري ، الاعداد التخيلية ، الأعداد عبر النهائية ، الكميات الموترة ، السيبرنيطيقا ، الحساب العاملي) . ولكن الكاتب – بالرغم من أنه يخترع هو الآخر كلمات وألفاظاً في بعض الأحيان – نادراً ما يلجأ إلى هذه الطريقة لينقل إلى الآخرين معرفة أو انطباعاً أولياً . وغالباً ما يؤثر أن يستعمل كلمة « دارجة » محملاً إياها معنى جديداً ينضاف إلى معانيها القديمة ، ويمكن القول بوجه الإجمال إنه نذر أن يستخدم اللغة العامة المشتركة كلها ،

وألا يستخدم لغة سواها ، على الرغم من كل الصفات اللاإعلامية التي تحد من مداها وطاقتها . وإذا تبنى الكاتب اللغة الدارجة ، فلا يرجع ذلك إذن إلى أن اللغة قابلة لأن تنقل معرفة ، بل أيضاً إلى أنها لا تنقلها . فالكتابة هي في آن واحد امتلاك اللغة (قال أحد نقادكم : « لقد انتصر الطبيعيون اليابانيون للنثر على الشعر ») وعدم امتلاكها ، وذلك بمقدار أن اللغة هي شيء آخر غير الكاتب ، وشيء آخر غير الناس . أما إذا كانت اللغة متخصصة فإنها تكون صنيعاً واعياً للاختصاصيين الذين يستخدمونها ، وينبع في هذه الحال طابعها الاصطلاحي من اتفاقات سانكرونية ودياكرونية [1] يعقدونها فيما بينهم : ففي غالب الأحيان يشار إلى ظاهرة من الظاهرات بلفظين أو بعدة ألفاظ في البداية ، ثم تكتب الغلبة تدريجياً للفظ بعينه من هذه الألفاظ فيفرض نفسه وتختفي الألفاظ الأخرى وتتلاشى . وبهذا المعنى يجد الباحث الشاب الذي يدرس علماً من العلوم المتخصصة ، يجد نفسه منقاداً هو الآخر إلى المصادقة على تلك الاتفاقيات ضمنياً . فهو يتعلم في آن واحد الشيء واللفظ الذي يسميه ، ولهذا السبب بالتحديد يجد نفسه وكأنه ذات جماعية ، سيد على لغته التقنية . أما الكاتب فيعلم ، على العكس من ذلك ، أن اللغة المشتركة الشائعة تتطور عن طريق الناس الذين ينطقون بها ولكن دونما اتفاقات : ولا مراء في أن الاصطلاح يتم عن طريقهم ، ولكن ذلك بمقدار ما أن الجماعات مغايرة بعضها لبعض ، وبالتالي مغايرة لنفسها ، وبمقدار ما أن المنظومة اللغوية تتطور بطريقة معينة تبدو وكأنها مستقلة ذاتياً ، تتطور بوصفها مادية matérialisé تقوم بدور الوسيط بين البشر مثلما أن البشر وسطاء بين مختلف مظاهرها وجوانبها

---

[1] آثرنا الإبقاء على اللفظ الأجنبي لعدم وجود مرادف مناسب في العربية . والسانكرونيا هي النظام اللغوي المتزامن أي مجموع الظاهرات اللغوية التي تشكل نظاماً معيناً في فترة محدودة من تطور اللغة . والدياكرونيا هي نظام لغة مدروسة حسب تطورها الزمني . « المترجم »

(وهذا ما أسميته بـ « الممارسة الهامدة [1]) . والحال أن اهتمام الكاتب ينصب على هذه المادية بقدر ما تبدو وكأنها تتمتع بحياة مستقلة وبقدر ما تفلت منه – مثلما تفلت من المتكلمين قاطبة . ويوجد في الفرنسية جنسان – مذكر ومؤنث – لا يفهم أحدهما إلا عن طريق الآخر . والحال أن هذين الجنسين لا يشيران إلى الرجال والنساء فحسب ، بل يشيران أيضاً ، غب تاريخ طويل مديد ، إلى أشياء ليست في ذاتها لا بمذكرة ولا بمؤنثة ، وإنما هي « محايدة » . وبديهي أن التفريع إلى جنسين ليس له من معنى ، في هذه الحال ، على صعيد المفاهيم . بل إنه يضحي لا إعلامياً حين يتطرف ويغالي إلى حد قلب الأدوار ، فيمسي المؤنث صفة للرجل والمذكر صفة للمرأة ولقد كان جان جينيه ، وهو واحد من كبار كتّاب هذا العصر ، مغرماً بجمل من هذه الشاكلة : « الغراميات اللاهبة بين الخفير وعارضة الأزياء » . فـ « الغرام » في الفرنسية مذكر في المفرد ومؤنث في الجمع ، والخفير رجل ، وعارضة الأزياء امرأة [2] وصحيح أن هذه الجملة تنقل إلينا معلومات : فذلك الجندي وهذه المرأة التي تعرض موديلات الخياطين يتبادلان مضرم الهوى . ولكنها تنقل إلينا هذه المعلومات بصورة بالغة الغرابة تغدو معها لا إعلامية : فالرجل قد أنّث ، والمرأة قد ذُكّرت . ولنقل إن تلك الجملة تنخرها مادية إعلامية زائفة . وبمختصر الكلام ، إنها جملة كاتب لم يُختَرع فيها الإعلام اختراعاً إلا لزيادة غنىً زائف الإعلام .

ولقد أصاب رولان بارت [3] حين ميّز بين الكاتبين écrivants

---

١ في كتابه « نقد العقل الجدلي » . « المترجم »

٢ Les Brûlantes Amours de la sentinelle et du mannequin.

ونلاحظ هنا أن عارضة الأزياء لفظ مذكر في الفرنسية ، والخفير لفظ مؤنث ، أما « الغرام » فهو ، كما في العربية ، مذكر في المفرد ومؤنث في الجمع : « غراميات » .

« المترجم »

٣ كاتب فرنسي معاصر ، زعيم مذهب النقد الجديد . « المترجم »

والكتّاب écrivains . فالكاتبون يستخدمون اللغة لنقل معلومات . أما الكتّاب فهم حرّاس اللغة المشتّركة الشائعة ، ولكنهم يوغلون إلى أبعد من ذلك فيتخذون عدة لهم اللغة من حيث أنها غير دالة أو من حيث أنها لا إعلامية . والكاتب في هذه الحال أشبه ما يكون بصانع يدوي ينتج شيئاً لفظياً معيناً عن طريق العمل في مادية الكلمات ، جاعلاً من المدلول والمؤدى وسيلته ، ومن غير الدال غايته .

وإذا عدنا الآن إلى وصفنا الأول ، فسنقول إن لدى الناثر شيئاً يريد أن يقوله ، ولكن هذا الشيء ليس مما يقال ، وليس له من صفة مفهومية أو صفة قابلة لأن تصبح مفهومية ، كما ليس له من صفة دالة . ونحن لا نعلم بعد ما ذلك الشيء ، كما لا نعلم إذا كان طلبه والتماسه ينطوي على مجهود وتطلع إلى تحقيق الشمول . وكل ما نعلمه هو أن الموضوع يتشكل ويتكون من خلال العمل في خصوصيات لغة تاريخية وقومية . وحين يتكون الموضوع على هذا النحو فإنه سيكون ، أولاً ، تسلسلاً من معاني ودلالات يتصل بعضها ببعض (على سبيل المثال : حكاية مروية) ، ولكنه سيكون ، من جهة ثانية ، مغايراً لذلك وأكثر من ذلك معاً من حيث أنه كلية : وبالفعل ينغلق غنى غير الدال وغنى اللاإعلام على نفسه بأمر من المعاني والدلالات .

وإذا كانت الكتابة تعني تواصلاً ، فإن الموضوع الأدبي يبدو وكأنه التواصل فيما وراء اللغة عن طريق الصمت غير الدال الذي انطبق وانغلق على نفسه عن طريق الكلمات بالرغم من أنها هي التي أنتجته . ومن هنا شاعت هذه العبارة : « هذا أدب » ، وهي تعني : « أنت تتكلم حتى لا تقول شيئاً » . ويبقى أن نسأل أنفسنا ما هذا اللاشيء ، هذه اللامعرفة الصامتة التي يفترض في الموضوع الأدبي أن ينقلها ويوصلها إلى القارىء . والطريقة الوحيدة لإجراء هذا الاستقصاء أو التحقيق هي أن نتراجع

القهقرى من المضمون الدال للآثار الأدبية إلى الصمت الجوهري الذي يغلفها .

(٤)

قد يستهدف المضمون الدال لأثر من الآثار الأدبية العالم الموضوعي (وأقصد بذلك على حد سواء المجتمع ومنظومة روغون – ماكار [١] الاجتماعية وعالم الذاتية المتداخلة المتلبس شكلاً موضوعياً ، كما هي الحال لدى راسين أو بروست أو ناتالي ساروت) ، وقد يستهدف العالم الذاتي (وليس المقصود بذلك لا التحليل ولا التسامي [٢] ، بل الإنتماء المتواطىء ، ومن قبيل ذلك « الغداء العادي لوليم بارو) . والمضمون في الحالتين كلتيهما ، منظوراً إليه في ذاته ، مجرد ، بالمعنى الأول لهذه الكلمة ، أي مفصول عن الشروط القمينة بأن تجعل منه موضوعاً قابلاً لأن يوجد ذاته بذاته .

لنأخذ الحالة الأولى : فسواء أكانت المسألة مسألة محاولة لكشف العالم الاجتماعي وإماطة اللثام عنه كما هو كائن فعلاً ، أم مسألة جلاء وبيان للتداخل البسيكولوجي بين فئات بعينها ، فلا مناص لنا من الافتراض ، ولو لم نأخذ بعين الاعتبار سوى جملة الدلالات والمعاني المقترحة ، بأن المؤلف قد يحلق فوق موضوعه تحليقاً . وفي هذه الحال يكون « وعي محلق » ، أي أن المؤلف يحوم فوق العالم على اعتبار أنه غير متموضع . ومن ثم ، كان حتماً عليه ، حتى يعرف العالم الاجتماعي ، أن يزعم أنه ليس مشروطاً به .

---

١ هي الأسرة التي عرض إميل زولا حياة أفرادها في عشرين مجلداً ضخماً تحت اسم : « التاريخ الطبيعي والاجتماعي لأسرة في ظل الأمبراطورية الثانية » .

٢ آثرنا اشتقاق هذه اللفظة مقابل Distanciation بالفرنسية ، وتعني الابتعاد عن الشيء بمسافة ما . « المترجم »

كما كان حتماً عليه ، حتّى يعرف تداخل البسيكولوجيات الذاتية ، أن يزعم أنه ليس مشروطاً من وجهة النظر البسيكولوجية من حيث أنه كاتب . والحال أن ذلك مستحيل ، بالبداهة ، على الروائي : فزولا يرى العالم — الذي — يراه — زولا ولا نعني بذلك أن ما يراه وهم ذاتي محض : فالمدرسة الطبيعية قامت في فرنسا على أساس علوم العصر ، كما كان زولا فضلاً عن ذلك ، مراقباً ممتازاً دقيق النظر . ولكن ما يسفر النقاب عن زولا في ما يرويه هو زاوية الرؤية ، تسليط الضوء ، التفاصيل التي يخصها بعنايته والتفاصيل التي يهملها، تقنية السرد ، وأخيراً تقطيع المشاهد والحلقات الروائية . ولقد كان تيبوديه [1] يسمي زولا كاتباً ملحمياً . وهذا صحيح لكن كان ينبغي أيضاً أن يسمى كاتباً أسطورياً لأن شخصياته الروائية هي أيضاً ، في غالب الأحايين ، أساطير . فنانا [2] على سبيل المثال هي ، من جهة أولى ، ابنة جرفيز ، وقد غدت عاهرة مشهورة في ظل الامبراطورية الثانية ، ولكنها قبل كل شيء أسطورة : المرأة المغوية المتحدرة من بروليتاريا مسحوقة ، المنتقمة لطبقتها من ذكور الطبقة السائدة . وينبغي أخيراً أن نحصي هلوساته الجنسية وغير الجنسية في مؤلفاته ، وأن نضع يدنا على سر شعوره المبهم الغامض بالذنب والاثم .

ويصعب في الأصل ، على المدمن على قراءة زولا ، ألا يتعرفه إذا قرأ له فصلاً من أحد كتبه لا يحمل اسمه . ولكن التعرف ليس المعرفة . فقد يقرأ المرء الوصف الملحمي — الأسطوري لعرض البياضات في « نعيم

---

١ ألبير تيبوديه : من كبار نقاد الأدب الفرنسي ومؤرخيه في فترة ما بين الحربين . « المترجم »

٢ نانا بطلة رواية زولا المعروفة بالاسم نفسه . « المترجم »

السيدات »[1] ، ويقول : « هذا أسلوب زولا » . وما يكون قد ظهر للعيان في هذه الحال هو زولا الممكن تعرّفه لا معرفته لأنه هو نفسه لا يعرف نفسه ، زولا الذي أنتجه المجتمع الذي يصفه وينظر إليه بالعينين اللتين وهبه إياهما هذا المجتمع عينه . ترى هل هذا المؤلف جاهل كل الجهل بحقيقة أنه يضع نفسه في كتبه ؟ كلا : فلو كان الكاتب الطبيعي المذهب لا يرغب في أن يتعرفه قراؤه ويعجبوا به ، لكان هجر الأدب إلى العلوم الدقيقة . والحق أن أكثر الكتاب موضوعية يرغب في أن يكون حضوراً لا مرئياً ولكن محسوساً في كتبه . يرغب في ذلك ، ولا يملك أصلاً ألا يرغب في ذلك .

أما في الحالة الثانية ، فإن أولئك الذين يكتبون أوهامهم وتخيلاتهم بتواطؤ تام مع أنفسهم يضعوننا بالضرورة وجهاً لوجه مع حضور العالم ، وذلك بقدر ما أنه يشرطهم وبقدر ما أن مكانهم في المجتمع هو جزئياً علة أسلوبهم في الكتابة : ففي اللحظة التي يكونون فيها على أكمل وفاق مع أنفسهم نتعرف فيهم تخصيصاً للمثالية البورجوازية وللنزعة الفردية . ما مصدر ذلك ؟ الحق أن العلوم الدقيقة ، وبخاصة الانطروبولوجيا ، لا تقدم تعليلاً دقيقاً لما نحن عليه كائنون . فكل ما تقوله صحيح، ولا شيء غير ذلك بصحيح ، ولكن الموقف العلمي يفترض مسافة معينة بين المعرفة وموضوعها : وهذا ينطبق على علوم الطبيعة (الفيزياء الكبرى) وعلى الانطروبولوجيا بمقدار ما أن العالم قادر على التموضع خارج الموضوع المدروس (العراقة ، المجتمعات البدائية ، دراسة البنى الاجتماعية انطلاقاً من طرائق علمية دقيقة ، الدراسات الإحصائية لنمط محدد من السلوك الاجتماعي ، الخ) . ولكن ذلك لا ينطبق حتى على الفيزياء الصغرى حيث

---

[1] من سلسلة روايات روغون ماكار ، وهو في الوقت نفسه اسم لمخزن كبير تدور فيه أحداث الرواية . « المترجم »

يشكل المجرب جزءاً من التجربة من وجهة النظر الموضوعية . وهذا الشرط الخاص يرجعنا إلى الواقعة الجوهرية في الوجود الإنساني ، إلى ما سماه ميرلو بونتي بـ « اندراجنا في العالم » وإلى ما أسميته بـ « خصوصيتنا » . ولقد كان ميرلو بونتي يقول أيضاً : نحن راؤون لأننا مرئيون . وهذا مؤداه : إننا لا نستطيع أن نرى العالم أمامنا إلا إذا جعل منا رائين ، من الخلف ، أي إلا إذا جعل منا بالضرورة مرئيين : وبالفعل توجد آصرة وثيقة بين كينونتنا – تصميمنا على أن نكون – وكينونة الأمام ، أي الكينونة التي تبيح نفسها للرؤية . وهذا الظهور الذي يتكون في عالم ينتجني إذ يقدر عليّ بحكم تفرد الولادة المبتذل ، مغامرة فريدة في نوعها ، وذلك بقدر ما يكون قد قيض لي بحكم مكانتي – ابن الإنسان –، ابن بورجوازي صغير مثقف ، ابن الأسر الفلانية – قدراً عاماً (قدراً طبقياً ، قدراً عائلياً ، قدراً تاريخياً) ، هذا الظهور – للموت في كون يصنعني وأستبطنه بمشروعي الرامي إلى الإنسلاخ بي عنه ، هذا الاستبطان للخارجي الذي يتم عن طريق نفس الحركة التي أستظهر بها داخليتي – هو على وجه التحديد ما نسميه بـ « الكينونة – في – العالم » أو « العام المتفرد » . وفي الإمكان ترجمة ذلك بصيغة أخرى : إنني جزء من عملية تجميع جارية Totalisation وفي الوقت نفسه نتاجها ، ومن هنا فإنني أعبر عنها ملء التعبير ، لكني لا أستطيع التعبير عنها إلا إذا جعلت من نفسي مجمّعاً Totalisateur ، أي إلا إذا عقلت عالم العالم من خلال عملية كشف عملي . وهذا بالتحديد ما يفسر أن راسين أنتج مجمعه (عصره المؤسسات ، أسرته ، طبقته ، الخ) بإنتاجه في مؤلفاته الذاتية المتداخلة المكشوفة ، وهذا أيضاً ما يفسر أن أندريه جيد يميط اللثام عن العالم الذي ينتجه ويشرطه في النصائح التي يسديها إلى ناتانائيل [1] أو في الصفحات

---

١ شخصية رئيسية في كتاب « الأغذية الأرضية » وكتب أخرى لجيد «المترجم »

الأكثر حميمية من يومياته . ويستحيل على الكاتب ، أكثر مما يستحيل على أي شخص آخر ، أن يتملص أو أن يفلت من الاندراج في العالم ، وما كتاباته إلا نموذج العام المتفرد ومثاله ، فمهما تكن طبيعتها فإن لها هذين الوجهين المتكاملين : تفرد كينونتها التاريخي وعمومية مراميها — أو بالعكس (عمومية الكينونة وتفرد المرامي) . وما الكتاب ، بالضرورة ، إلا جزء من العالم تتجلى من خلاله كلية العالم من دون أن تسفر مع ذلك النقاب عن وجهها أبداً .

هذا المظهر المزدوج ، الحاضر دوماً وأبداً ، للأثر الأدبي ، هو الذي يمحضه غناه والتباسه وحدوده . صحيح أنه ما كان غائباً كل الغياب عن أذهان الكلاسيكيين والطبيعيين ، ولكنه ما كان يتبدى لهم بجلاء مطلق . وجلي اليوم للعيان أن ذلك ليس محض تحدد يعاني منه الأثر الأدبي ، وأن هذا الأثر لا يمكن أن يكون له ، حين يُبدع من غاية أخرى غير أن يوجد على كلا الصعيدين معاً ، وذلك ، على كل حال ، بحكم أن بنيته كعام متفرد تقضي على كل إمكانية لطرح غاية أحادية الجانب . والحق أن الكاتب يستخدم اللغة لينتج موضوعاً ذا دلالتين ، موضوعاً يشهد في كينونته وغايته على العمومية المتفردة وعلى التفرد المعمّم .

على أنه لا بد من أن نتفاهم عميق التفاهم ، فان أكون متحدداً بصورة عامة ، فهذا أمر أعرفه أو في وسعي أن أعرفه ، وأن أكون جزءاً من عملية تجميع جارية ، أي أن أكون مجمّعاً ومجمِّعاً من جديد بحكم كل حركة من حركاتي مهما تكن بسيطة ، فهذا أمر أعرفه أو في وسعي أن أعرفه . وإنه لفي مستطاع بعض العلوم الإنسانية — الماركسية ، علم الاجتماع ، التحليل النفسي — أن تتيح لي معرفة مكاني والخطوط العامة العريضة لمغامرتي : فأنا بورجوازي صغير ، ابن ضابط في البحرية ، يتيم الأب ، لي جد طبيب وجد آخر أستاذ ، تلقيت الثقافة البورجوازية كما كانت

تُنشر بين ١٩٠٥ و ١٩٢٩ ، وهو التاريخ الذي انتهت فيه دراستي رسمياً [١] . وهذه الوقائع ، المرتبطة ببعض المعطيات الموضوعية من فترة طفولتي ، هيأتني وأهلتني لبعض ردود الأفعال العصابية التي أنا على علم بها . وإذا ما نظرت إلى هذه المجموعة من منظار الانطروبولوجيا ، فإنني سأزداد معرفة بنفسي ، وهي ليست بمعرفة مفيدة للكاتب فحسب بل هي أيضاً اليوم شرط من الشروط التي يتطلبها تعميق الأدب : شرط مطلوب لتسليط الضوء على المسعى الأدبي ،ولموضعته خارجياً،ولتوضيح علاقة الكاتب بالعالم الأمامي . ومهما تكن معرفة الذات ومعرفة الآخرين ثمينة في موضوعيتنا الخالصة ، فإنها لا تؤلف الموضوع الأساسي للأدب لأنها تمثل ما هو عام دون ما هو متفرد . وكذلك هو ، على العكس ، شأن التواطؤ الكامل مع الأوهام والتخيلات . فموضوع هذا التواطؤ هو الكينونة — في — العالم التي لا يتناولها الكاتب من الخارج إنما يعيشها من الداخل . ولهذا السبب ليست مهمة الأدب ، بالرغم من أنه مطالب أكثر فأكثر بالاعتماد على المعرفة الشمولية ، أن ينقل معلومات عن أي قطاع من قطاعات هذه المعرفة . ما موضوعه إلا وحدة العالم الموضوعة دوماً وأبداً موضع تساؤل عن طريق حركة الاستبطان والاستظهار المزدوجة ، أو إذا شئتم ، عن طريق الاستحالة التالية : استحالة أن يكون الجزء غير تعيّن للكل وفي الوقت نفسه استحالة أن يذوب هذا الجزء في الكل وهو النافي له بحكم تعينه (Omnis determinatio est negatio) [١] ، هذا التعين الذي يأتيه مع ذلك من الكل . ولا ينبغي أن يحول التمييز بين العالم الخلفي والعالم الأمامي بيننا وبين رؤية تداخل هذين العالمين اللذين يؤلفان في الحقيقة عالماً واحداً :

---

١ يقدم سارتر هنا فعلا خلاصة لسجل حياته . « المترجم »

٢ باللاتينية في النص وترجمتها : كل تعين نفي . « المترجم »

فالحقد الذي يساور فلوبير على البورجوازيين هو طريقته الخاصة في استظهار استبطان الكينونة — البورجوازية . والموضوع الوحيد الممكن للأدب اليوم هو تلك « الثنية في العالم » التي كان ميرلو — بونتي يتحدث عنها . فالكاتب سيعيد ، على سبيل المثال ، ترميم أو بناء منظر أو مشهد من الشارع أو حدث من الأحداث .

١ — من حيث أن هذه التفردات هي تجسدات للكل الذي هو العالم .

٢ — في الوقت نفسه من حيث أن الطريقة التي يعبر بها عنها تشهد على أنه هو نفسه تجسد مغاير للكل عينه (العالم المستبطن) .

٣ — من حيث أن هذه الثنائية التي لا تذلل تسفر عن وحدة صارمة ، ولكنها وحدة تسكن الموضوع المنتج من دون أن تظهر نفسها للعيان . وبالفعل ، إن الشخص هو في الأصل والأساس هذه الوحدة ، ولكن وجوده يدمرها بصفتها وحدة ، وذلك من خلال الطريقة التي يظهرها بها . وما دام تدمير هذا الوجود بالذات لن ينفخ الحياة من جديد في تلك الوحدة ، فخير للكاتب أن يحاول أن يجعلنا نحس بها من خلال التباس الأثر الأدبي بصفتها الوحدة المستحيلة لثنائية موحى بها .

وإذا كان هذا هو فعلاً هدف الكاتب العصري — سواء أكان واعياً ذلك كل الوعي أم لم يكن — فإن عدة نتائج تترتب على ذلك بالنسبة إلى كتاباته :

١ — فصحيح ، قبل كل شيء ، أن الكاتب ليس لديه في الأساس شيء يقوله ، نعني بذلك أن هدفه الأساسي ليس نقل معرفة وإيصالها .

٢ — ولكنه ينقل ويوصل مع ذلك . وهذا يعني أنه يقدم الشرط البشري في مستواه الجذري (الكينونة — في العالم) لكي نعقله في شكل موضوع (الأثر الأدبي) .

٣ ــ بيد أن هذه الكينونة ــ في ــ العالم لا تُمثل على نحو ما أفعل الآن بواسطة مقاربات وتخمينات لفظية تظل مستهدفة العام الشامل (إذ أنني أضعها من حيث أنها طريقة الجميع في الكينونة ، وهذا ما يمكن ترجمته بهذه الكلمات : إن الإنسان هو ابن الإنسان) . وليس في مقدور الكاتب أن يشهد إلا على كينونته بإنتاجه موضوعاً ملتبساً يوحي بها بالإشارة والتلميح . وهكذا تظل العلاقة الحقيقية بين القارىء والمؤلف هي اللامعرفة . والمفروض في القارىء ، حين يطالع الكتاب ، أن يرتد بصورة غير مباشرة إلى واقعه الذاتي بصفة فردية عامة . المفروض فيه أن يعقل نفسه ــ لأنه يدخل في الكتاب ولا يدخل فيه تماماً في آن واحد ــ بصفته جزءاً مغايراً من الكل عينه ، بصفته صورة مغايرة للعالم عن ذاته .

٤ ــ إذا لم يكن لدى الكاتب شيء يقوله ، فهذا لأن عليه أن يظهر للعيان الكل ، أي تلك العلاقة الفردية والعملية بين الجزء والكل كما تتمثل في الكينونة ــ في ــ العالم . وعلى الموضوع الأدبي أن يشهد على هذه المفارقة التي هي الإنسان في العالم ، لا عن طريق تقديم معلومات عن البشر (وفي هذه الحال لن يكون مؤلفه إلا عالماً نفسياً هاوياً ، أو عالماً اجتماعياً هاوياً ، الخ) ، بل عن طريق تحويل الكينونة ــ في ــ العالم إلى كينونة موضوعية وذاتية في آن واحد ، بوصفها علاقة تكوينية تجل عن الوصف بين الجميع والكل ، وكذلك بين الجميع والجميع .

٥ ــ إذا كان للأثر الفني جميع صفات عامٍ متفرد ، فهذا لأن المؤلف يكون قد اتخذ مفارقة شرطه البشري وسيلة ، واتخذ التموضع في موضوع وسط عالم هذا الشرط عينه غاية . وعليه ، ما الجمال اليوم سوى الشرط البشري ممثّلاً لا على أنه اصطناع وتكلف بل على أنه نتاج حرية خلاّقة (حرية المؤلف) . وبمقدار ما ترمي هذه الحرية الخلاّقة إلى التواصل ، تتوجه إلى حرية القارىء الخلاّقة وتحث هذا القارىء على إعادة تأليف الأثر

عن طريق القراءة (التي هي خلق وإبداع بدورها) ، وباختصار ، تحثّه على أن يعقل بحرية كينونة – في – العالم كما لو أنه نتاج حريته ، وبعبارة أخرى ، كما لو أنه المؤلف المسؤول عن كينونته – في – العالم في نفس الوقت الذي يتجشمها ويتكبدها ، أو إذا شئتم ، كما لو أنه العالم المتجسد بحرية .

وعليه لا يمكن للأثر الفني الأدبي أن يكون الحياة المتوجهة مباشرة إلى الحياة والساعية إلى تحقيق اتحاد وثيق العرى بين المؤلف والقارىء عن طريق الانفعال ، أو اللذة الجسدية ، الخ . إنما يتوجه الأثر الفني الأدبي إلى الحرية ، فيدعو القارىء إلى تحمل مسؤولية حياته الخاصة (لا تحمل مسؤولية الظروف التي تعدل حياته هذه والتي قد تجعلها لا تحتمل ولا تطاق) . يدعوه إلى ذلك لا عن طريق وعظه ، بل على العكس من ذلك : من خلال مطالبته إياه ببذل المجهود الجمالي لإعادة تأليفه بصفته وحدة فريدة في نوعها بين التفرد والعمومية .

٦ – بدءاً من هنا نستطيع أن نفهم أن الوحدة الكاملة للأثر الفني المعاد تأليفه هي الصمت ، أي التجسد الحر ، عبر الكلمات وفيما وراء الكلمات ، للكينونة – في – العالم في شكل لا معرفة منطوية على معرفة جزئية لكن تعميمية . ويبقى أن نتساءل كيف يمكن للمؤلف أن يولد اللامعرفة الجوهرية – موضوع الكتاب – بواسطة المعاني والدلالات ، أي أن يقترح بالكلمات الصمت ويوحي بالألفاظ به .

هنا بالتحديد يسعنا أن نفهم علة كون الكاتب اختصاصي اللغة المشتركة الشائعة ، أي اللغة التي تحتوي أكبر كمية ممكنة من اللامعلومات . فالكلمات أولاً ذات وجهين ، مثلها مثل الكينونة – في – العالم . فهي من جهة أولى أشياء مقدسة : أشياء نتجاوزها إلى معانيها ودلالاتها التي تغدو بمجرد أن نفهمها ، هياكل لفظية متعددة المعاني يمكن التعبير عنها بمئة

طريقة أخرى ، أي بكلمات أخرى. والكلمات ، من جهة ثانية ، وقائع مادية: وهي بهذا المعنى بنى موضوعية تفرض نفسها فرضاً وفي مستطاعها على الدوام توكيد ذاتها على حساب المعاني والدلالات . إن لكلمة « ضفدعة » أو لكلمة « بقرة » وجوهاً صوتية وبصرية : فهما حضوران . وبصفتهما هذه ، تنطويان على قدر هام من اللامعرفة . على قدر أكبر بكثير من ذاك الذي تنطوي عليه الرموز الرياضية . فـ « الضفدعة التي تريد أن تضارع البقرة ضخامة »[1] تشتمل، في المزيج الشديد التداخل من ماديتها ودلالتها ، على قدر من الجسمانية أكبر بكثير من القدر الذي تنطوي عليه هذه المعادلة : « س ← ع » . وإذا كان الكاتب يختار أن يستخدم اللغة المشتركة الشائعة، فليس ذلك بالرغم من هذا الثقل المادي بل بسببه . وما فنه إلا أن يجذب الانتباه إلى مادية الكلمة ، في الوقت الذي يقدم فيه أدق معنى ممكن ، بحيث يكون الشيء المؤدى إلى المدلول به فيما وراء الكلمة ومتجسداً في الوقت نفسه في تلك المادية . وليس ذلك لأن كلمة « ضفدعة » تشبه من قريب أو بعيد الحيوان . بيد أنها مكلفة ، بسبب ذلك على وجه التحديد ، بأن تظهر للقارىء حضور الضفدعة المادي المحض وغير القابل للتغير معاً .

وليس في الإمكان بث روح الحياة في أي عنصر من عناصر اللغة من دون أن تكون اللغة حاضرة بأسرها ، في غناها وفي حدودها معاً . وهي تختلف ، بهذا المعنى ، عن اللغات التقنية التي يشعر كل اختصاصي بأنه شريك في تأليفها ووضعها لأنها موضوع اصطلاحات وتفاهمات قصدية . فاللغة المشتركة الشائعة تفرض نفسها عني ، على النقيض من ذلك ، في جملتها وبرمتها من حيث أنني مغاير لذاتي ومن حيث أنها النتاج الاصطلاحي لكن اللاإرادي لكل إنسان من حيث أنه مغاير لذاته في نظر الآخرين وعن

---

[1] بيت من قصة لافونتين المشهورة . « المترجم » .

طريقهم . سأحاول أن أكون أكثر وضوحاً : إنني أتمنى ، وأنا في السوق ، ومن حيث أنني أنا ذاتي ، أن يكون سعر هذه البضاعة المعينة على أدنى ما يمكن أن يكون . ولكن بمجرد طلبي إياها ترتفع الأسعار . وهذا لأنني في نظر البائعين من الآخرين ، مثلي مثل سائر الآخرين ، ولأنني ، بصفتي هذه ، أعاكس مصلحتي بالذات . كذلك هي الحال بالنسبة إلى اللغة المشتركة الشائعة : فأنا أنطق بها ، ومن ثم فإنني منطوق بها من حيث أنني آخر . وبديهي أن الواقعتين متواقتتان ومترابطتان جدلياً . فأنا ما أكاد أقول : صباح الخير ، كيف حالك ؟ حتى أكون قد بت جاهلاً بما إذا كنت أنا الذي يستخدم اللغة أم أنها هي التي تستخدمني . فأنا أستخدمها : فقد أردت أن أحيي امرءاً تلذ لي رؤيته ثانية من خلال خصوصيته . وهي تستخدمني : فأنا لم أفعل من شيء سوى أنني أضفيت من جديد — وإن بأداء خاص ، هذا صحيح — طابعاً راهناً على عبارة شائعة دارجة من الكلام الذي يؤكد ذاته من خلالي ، وابتداء من هذه اللحظة تمسي اللغة حاضرة برمتها ، وسوف أرى نياتي ومقاصدي ، في المحادثة التالية ، محرفة ، محدودة ، مغدورة ، مغتنية بجملة البوادىء[1] المنطوق بها . وهكذا توحدني اللغة ، هذا النمط الغريب من أنماط الارتباط ، بصفتي آخر مع الآخر بصفته آخر ، وذلك بمقدار ما توحد بيننا بصفتنا أنفسنا ، أي بصفتنا ذوات تتخاطب وتتواصل قصدياً . وليس هدف الكاتب بحال من الأحوال إلغاء مفارقة هذا الموقف ، وإنما هدفه استغلالها إلى أقصى حد ممكن ، جاعلاً من كينونته — في اللغة تعبيراً عن كينونته — في العالم . فهو يستخدم الجمل بصفتها عناصر التباس ، بصفتها نقلاً للغة التي هي كل متبنين إلى مستوى الحضور ، ويتلاعب بتعدد المعاني ، ويستخدم تاريخ الألفاظ والنمو ليخلق دلالات إضافية غير مألوفة . ولا يدخل في نيته البتة أن

---

١ البوادىء ومفردها بادئة MOrphème

يكافح حدود لغته ، وإنما هو يستغلها بصورة يمسي معها عمله غير قابل للنقل والإيصال إلا إلى أبناء جلدته وحدهم تقريباً ، فيزايد بذلك على النزعة الخصوصية القومية في نفس اللحظة التي يقدم فيها معاني ودلالات عامة . ولكنه بمقدار ما يجعل من غير الدال مادة فنه ، لا يزعم البتة أنه ينتج توريات وتلاعبات بالألفاظ لا معنى لها (مع أن الشغف بالجناس — كما نرى ذلك لدي فلوبير — ليس بتمهيد وإعداد رديء للأدب) ، وإنما يرمي إلى تصوير المعاني والدلالات الغامضة كما تتمثل من خلال كينونته — في — العالم . وبالفعل ، لا ينقل الأسلوب ولا يوصل أي معرفة ، إنما هو ينتج العام المتفرد بإظهاره في آن واحد اللغة كعمومية منتجة للكاتب وشارطة له بأسره في تكلفه واصطناعه ، والكاتب كمغامرة بقدر ما ينقلب على لغته أو يتبنى البلاهات والالتباسات ليشهد على تفرده العملي وليحبس علاقته بالعالم ، من حيث أنها معاشة ، في حضور الكلمات المادي . « الأنا بغيض ، وأنت يا ميتون تتستر عليه بدلاً من أن تخلعه »[1] . إن المعنى في هذه الجملة عام ، ولكن القارىء يأخذ به علماً من خلال ذلك التفرد المباغت غير الدال ، أعني الأسلوب الذي سيلتصق من الآن فصاعداً بالمعنى التصاقاً شديداً ، فلا يعود القارىء بقادر على إعمال الفكر في الفكرة إلا من خلال ذلك التفرد ، أي إلا من خلال باسكال المُعمل فكره فيها . وما الأسلوب إلا اللغة بقضها وقضيضها ، منظوراً إليها من وجهة نظر التفرد بوساطة الكاتب ! وهو لا يعدو أن يكون بالطبع سوى طريقة — أساسية مع ذلك — في تصوير الكينونة — في — العالم . وهناك مئة طريقة أخرى ينبغي اللجوء إليها في آن واحد ، وتدل على أسلوب حياة الكاتب (المرونة ، القسوة ، النزق الصاعق في الهجوم ، أو على العكس ، التؤدة في الإقلاع ، والتحذلق في الإعداد والتهيئة لسلوك طريق مختصر غير متوقع ، الخ) . وكل إنسان

---

[1] جملة لباسكال في كتابه « أفكار » . « المترجم »

يعلم عما أتحدث : عن جميع تلك السمات والصفات التي تفشي سر الإنسان حتى لنكاد نحس بتنفسه ولكن من دون أن تبيحه للمعرفة .

٧ – هذا الاستعمال الأساسي للغة لا يمكن أن يُحاول ولو مجرد محاولة إذا لم يكن هدفه ، في الوقت نفسه ، تقديم معاني ودلالات . فبدون المعنى أو الدلالة ، لا يكون هناك التباس ، ولا يأتي الموضوع ليسكن الكلمة . وكيف يجوز في هذه الحال الكلام عن طرق مختصرة ؟ مختصرة لأي شيء ؟ وإنني لأقترح أن نطلق على الخطة الجوهرية للكاتب الحديث ، التي هي العمل والشغل في العنصر غير الدال من اللغة المشتركة الشائعة لتمكين القارىء من اكتشاف الكينونة – في – العالم الخاصة بعام متفرد ، اسم : البحث عن المعنى . والمقصود به حضور الكلية في الجزء : فالأسلوب هو على مستوى استبطان الخارجية ، وهذا ما يمكن أن نسميه ، في سياق مجهود التجاوز المتفرد باتجاه الدلالات ، بنكهة العصر ، بذوق المرحلة التاريخية ، كما يتجليان لشخص كوّنه التاريخ نفسه تكويناً متفرداً .

ولكن بالرغم من أن الأسلوب أساسي وجوهري ، فإنه يظل في المؤخرة وفي مركز ثانوي ، لأنه لا يمثل سوى اندراج الكاتب في العالم . أما ما يحتل مقدمة المسرح فهو المنظومة الدالة المطابقة للعالم الأمامي كما يتبدى ، في عموميته وشموليته ، من زاوية للرؤية مشروطة بالعالم الخلفي . لكن ليست الدلالات إلا أشباه دلالات ، ولا تشكل منظومتها سوى شبه معرفة : أولاً لأن الاختيار قد وقع عليها لتكون وسائل ولأنها تتجذر في المعنى وتتأصل (وبعبارة أخرى ، لأنها تتكون بدءاً من الأسلوب ، وتجد تعبيرها في الأسلوب ، وتكون مشوشة ، بما هي كذلك ، من البداية) ، وثانياً لأنها تبدو ، من تلقاء نفسها ، وكأنها مقتطعة من العام الشامل بواسطة تفرد ما (وبذلك تنطوي ، في ذاتها ، على وحدة المتفرد والعام وعلى تناقضهما المتفجر) . وكل ما يمكن تقديمه في رواية من الروايات يمكن أن يظهر

بمظهر العام الشامل، ولكن هذه العمومية عمومية زائفة تفضح نفسها بنفسها أو يفضحها بقية الكتاب . يبدأ آكيناري[1] « موعد الأقحوان » بالكلمات التالية : « من اليسير أن يرتبط المتقلب ، ولكن لهنيهة وجيزة من الزمن . وما إن ينقض المتقلب العهد حتى لا يعود يسأل عنك » إن هذه الجمل ، منظوراً إليها في ذاتها ، جمل عامة شمولية . لكن العمومية في الحكاية زائفة . فنحن ، من جهة أولى ، أمام حكمين تحليليين يقدمان لنا تعريفاً — معروفاً لدينا من قبل — للتقلب . ثم ما دورهما هنا ما دامت القصة لا تحدثنا عن التقلب ، بل بالعكس ، عن ثبات مدهش مثير للإعجاب . هكذا نجد أنفسنا وقد ارتددنا إلى تفرد آكيناري . لماذا رغب في تلك الجملة ؟ لقد كانت ماثلة في الحكاية الصينية[1] التي استوحاها وقلبها رأساً على عقب : فهل ترك الجملة على ما هي عليه سهواً وغفلة ؟ أم ليشير بصراحة وجلاء إلى مصدر قصته ؟ أم ليثير إحساساً بالتباغت والتفاجؤ إذ يحمل القارىء على الاعتقاد بأن التقلب هو الذي حال بين الصديق وبين الموافاة إلى الموعد ، كاشفاً بالتالي عن وفائه المنقطع النظير[3] ؟ مهما يكن من أمر ، فإن الجملة تنطوي على الإشكال بصورة غير مباشرة ، ومظهرها العام ينقضه تفرد الأسباب التي حددت مكانها حيث حددته .

---

١ أويدا آكيناري : من كبار قصيصي اليابان في القرن الثامن عشر (١٧٣٤ — ١٨٠٩) ، مؤلف « حكايا المطر والقمر » ، ومنها قصة « موعد الأقحوان » .

« المترجم »

٢ استوحى آكيناري قصة « موعد الأقحوان » عن حكاية فان كيو — كينغ الصينية ، وهي تحظى بكبير الاهتمام في اليابان لا لأنها أنجح قصص مجموعة آكيناري فحسب ، بل أيضاً لأنها تطرح مشكلة هامة في ميدان الأدب المقارن . « المترجم »

٣ إن بطل القصة ، آكانا ، لم يتمكن من موافاة صديقه إلى الموعد المضروب بينهما لسبب قاهر خارج عن إرادته ، فيلجأ إلى الانتحار ليوافيه بالروح .

« المترجم »

إن الأسلوب لهو بمثابة تعبير عن انشراطنا اللامنظور بالعالم الخلفي ، والدلالات تمثل المجهود العملي للكاتب المشروط على هذا النحو وتطلعه إلى إدراك معطيات العالم الأمامي من خلال هذا الانشراط .

٨ — انطلاقاً من هذه الملاحظات القليلة ، يمكننا التوكيد بأن المهمة التي يأخذها الأثر الأدبي المعاصر على عاتقه هي أن يظهر للعيان في آن واحد كِلا وجهي الكينونة — في — العالم . فهو ملزم بأن يقوم بنفسه بكشف العالم لذاته بواسطة الجزء المتفرد الذي أنتجه ، بحيث يبدو العام الشامل وكأنه مولّد التفرد ، وكذلك بالعكس ، بحيث نعقل التفرد وكأنه تقوس وحد غير منظور للعام الشامل . وفي مستطاعنا القول أيضاً بأن الموضوعية ينبغي أن تنكشف في كل صفحة على أنها بنية أساسية للذاتي ، وكذلك بالعكس ، أي أن الذاتية ينبغي أن تنكشف على أنها عدم قابلية للموضوعي للنفاذ فيه .

وإذا كان للأثر الأدبي هذه النية المزدوجة ، فليس من أهمية تذكر للشكل الذي يمكن أن يتبدى فيه ، وذلك سواء أتجلى ، كما لدى كافكا ، في شكل قصة سردية موضوعية وغامضة ، في شكل نوع من رمزية بلا رموز ولا مرموزات محددة (لا نلقى عنده البتة مجازاً ينطوي بصورة غير مباشرة على معرفة ما ، وإنما نلقى عنده على الدوام كتابة تشير بلا انقطاع إلى الكيفيات المعاشة للكينونة — في — العالم من خلال ما فيها من ألغاز عويصة مطلسمة) ، أم تدخل الكاتب بنفسه ، كما في روايات آراغون الأخيرة ، في سرده لقصته كي يحد من عموميتها في اللحظة نفسها التي يبدو فيها وكأنه يرغب في توسيع نطاقها ، أم تدخل ، كما هي الحال لدي بروست ، شخص خيالي — ولكنه شقيق الراوي — في المغامرة بصفته حكماً وخصماً معاً ، أو بصفته عنصراً محرضاً وشاهداً على المغامرة في آن واحد ،

أم تحددت العلاقة بين المتفرد والعام بمثة طريقة أخرى (روب – غرييه ، بيتور ، بانجيه ، الخ)[1] . فالمسألة رهن بالمشروع الخاص ، وليس ثمة من شكل له الأولوية . أما من يزعم العكس ، فيسقط في آن واحد في الشكلية (تعميم شكل غير قابل للوجود إلا بصفته تعبيراً عن العام المتفرد : فضمير المخاطب في « التعدل »[2] لا يصلح في غير موضعه ، ولكنه في موضعه يصلح تماماً) وفي الشيئية (تحويل أشكال إلى شيء ، إلى علاقة ، إلى طقس ، مع أنه أساساً وحدة المضمون الداخلية) .

وبالمقابل ، ليس ثمة من أثر أدبي قيّم إذا كان لا يعرض ويحلل الكل على أساس اللامعرفة والتجربة المعاشة . وأعني بالكل الماضي الاجتماعي والظرف التاريخي من حيث أنهما معاشان من دون أن يكونا معروفين . وهذا مؤداه أن المتفرد لا يمكن أن يتجلى للعيان إلا بصفته تخصيصاً غير دال للإنتماء إلى الجماعة وإلى بناها الموضوعية ، وأن أشباه الدلالات المنشودة ليس لها ، على النقيض من ذلك ، من معنى بصفتها بنى موضوعية للاجتماعي إلا إذا بدت عاجزة عن أن تكون عينية إلا من حيث أنها معاشة انطلاقاً من تأصل وتجذر خاص ، أو إذا شئتم ، إلا إذا كان العام الموضوعي – غير المدرك أبداً – هو الأفق الذي يرنو إليه مجهود التعميم الذي يولد من التفرد ويحافظ عليه ويصونه بنفيه إياه .

هذا يعني ، من جهة أولى ، أن الأثر الأدبي مطالب بأن يكون مسؤولاً عن العصر بكامله ، أي عن وضع المؤلف في العالم الاجتماعي ، وانطلاقاً من هذا الاندراج المتفرد ، عن العالم الاجتماعي بأسره ، وذلك بقدر ما أن هذا الاندراج يجعل من المؤلف – كما من كل إنسان – كائناً موضوعياً موضع

١ من زعماء « الرواية الجديدة » في فرنسا . « المترجم »
٢ من أشهر روايات ميشيل بيتور ، مروية كلها بضمير المخاطب . « المترجم »

تساؤل عينياً وفي كينونته بالذات ، كائناً يعيش اندراجه في شكل استلاب وتشيؤ وكبت وافتقار للعزلة على أساس خلفية مشتبه بها اشتباهاً من الامتلاء الممكن . وكذلك بقدر ما أن التجميع في كل واحد يمثل هو نفسه لحظة تاريخية خاصة من عملية تجميع جارية . وليس في مستطاع الكاتب ، اليوم ، ألا يعيش كينونته — في — العالم في شكل كينونة — في — عالم واحد ، أي من دون أن يشعر بأن حياته بالذات واقعة تحت تأثير تناقضات هذا العالم الواحد (على سبيل المثال : التسلح الذري — الحرب الشعبية — على أساس هذه الخلفية الدائمة : قدرة البشر اليوم على تدمير الجنس البشري جذرياً ، وقدرتهم أيضاً على التقدم باتجاه الاشتراكية) . وكل كاتب لا يأخذ على عاتقه أن يعكس بأمانة عالم القنبلة الذرية وأبحاث الفضاء ، من حيث أنه يعيشه في الظلمة والعجز والقلق ، لن يتكلم في الحقيقة إلا عن عالم مجرد لا عن هذا العالم ، ولن يكون إلا مهرجاً أو مشعوذاً . وليس من أهمية تذكر للطريقة التي سيعرض ويحلل بها اندراجه في الظرف التاريخي : يكفي على سبيل المثال أن يكون هناك قلق مبهم وهصر غامض يجرجر أذياله من صفحة إلى صفحة كاشفاً عن وجود القنبلة ، دونما حاجة البتة إلى الكلام عن القنبلة . بل ينبغي على العكس أن يتم التجميع في كل واحد ضمن اطار اللامعرفة كما ، ينبغي من الجهة المقابلة ، وذلك من حيث أن الحياة هي أساس كل شيء ونفي جذري لكل ما يجعلها عرضة للخطر ، ينبغي ألا يجري استبطان عملية التجميع تلك سلبياً ، بل أن تفهم من وجهة نظر الأهمية المنقطعة النظير للحياة . أما الازدواجية التي هي أساس العمل الأدبي فتجد بناءً على ما تقدم تعبيرها الأمثل في جملة مالرو التالية هذه : « الحياة لا تساوي شيئاً ، وما من شيء يساوي حياة » وهي جملة تجمع بين وجهة نظر العالم الخلفي (المنتج والساحق لكل حياة في اللامبالاة) ووجهة نظر التفرد الذي ينقضّ على الموت نفسه ويؤكد ذاته في استقلاله .

يرمي التزام الكاتب إلى إيصال ما لا يمكن إيصاله (الكينونة – في – العالم المعاشة) ، مستغلاً القدر الذي تنطوي عليه اللغة المشتركة الشائعة من اللاإعلام ، كما يهدف إلى الإبقاء على التوتر بين الكل والجزء ، بين الكلية والتكليل ، بين العالم والكينونة – في – العالم ، على اعتبار أن هذا التوتر هو معنى عمله . والكاتب يواجه في مهنته بالذات ويصارع التناقض بين الخصوصية والعام . وبينما يرى سائر المثقفين وظيفتهم تولد من تناقض بين مطالب مهنتهم ومقتضياتهم الشمولية النزعة وبين مطالب الطبقة السائدة ومقتضياتها الخصوصية النزعة ، يلقى الكاتب في مهمته الداخلية إلزاماً بأن يبقى على صعيد التجربة المعاشة مع إيحائه في الوقت نفسه بالتعميم والتشميل بوصفهما توكيد الحياة المطلقة من الأفق . وهو ، بهذا المعنى ، ليس مثقفاً على نحو عارض وبداعي المصادفة مثلهم ، ولكنه مثقف بالماهية والجوهر . ولهذا السبب على وجه التحديد يتطلب الأثر الأدبي من تلقاء نفسه أن يقف الكاتب خارجه على الصعيد النظري – العملي حيث يقف أصلاً سائر المثقفين ، وذلك لأن الأثر هو ، من جهة أولى ، إعادة بناء وإحياء – على صعيد اللامعرفة – للكينونة في عالم يسحقنا سحقاً، ومن الجهة الثانية توكيد معاش للحياة بصفتها قيمة مطلقة واقتضاء لحرية تخاطب وتتوجه إلى الحريات الأخرى كافة .

(ثلاث محاضرات ألقيت
في طوكيو وكيوطو [1] في أيلول
وتشرين الأول ١٩٦٥)

---

١ عاصمة اليابان السابقة قبل عصر ميجي . « المترجم »

صديق الشعب

الأبله الأممي [1] : ثمة قطيعة ، منذ أيار ١٩٦٨ ، بين التصور التقليدي عن المثقف اليساري وتصور جديد ، ارتجل وأنشىء في مكان العمل ، عن المثقف الثوري ، بحيث أن عدداً من المثقفين الموقرين منذ عام ١٩٤٥ وجدوا أنفسهم أمام موقف سياسي يتجاوز حدود إدراكهم وفهمهم . فما رأيك في ذلك ؟

جان بول سارتر : ينبغي بادىء ذي بدء أن نعلم ما المثقف . فهناك أناس يتصورون أن المثقف شخص يمارس العمل الفكري وحده دون غيره . وهذا تعريف سيىء : إذ لا وجود هناك لعمل فكري محض . كما أنه ليس هناك عمل لا يحتاج إلى الفكر . فقد يكون الجرّاح ، على سبيل المثال ، مثقفاً مع أن عمله يدوي . ولا أحسب أن المهنة هي وحدها التي تحدد ما يطلق عليه اسم المثقفين . بيد أنه ينبغي أن نعرف في أي المهن يتكونون . وسوف أقول إن في الإمكان العثور عليهم في إطار ما سأسميه بتقنيات المعرفة العملية . وكل معرفة ، في الحقيقة ، عملية . ولكن هذه الحقيقة لم تعرف إلا منذ عهد قريب . ولهذا أستخدم هاتين الكلمتين معاً :

---

١ مجلة فرنسية يسارية شهرية صدرت في عام ١٩٧٠ . « المترجم »

فتقنيو المعرفة العملية يؤلفون أو يستخدمون بواسطة علوم دقيقة صحيحة منظومة من المعارف والمعلومات التي ترمي من حيث المبدأ إلى خير الجميع. وبديهي أن هذه المعرفة ترمي إلى العمومية وتنزع إلى الشمول: فالطبيب، على سبيل المثال، يدرس الجسم الإنساني بوجه عام ليتمكن من أن يشفي لدى كل مريض، أياً كان، مرضاً تكون دراسته قد كشفت له أعراضه فبات عارفاً بعلاجه ودوائه الشافي. ولكن تقني المعرفة العملية قد يكون أيضاً مهندساً، أو عالماً، أو كاتباً، أو أستاذاً. وفي جميع هذه الحالات نلقى، بالفعل، التناقض ذاته: فمعارف تقنيي المعرفة العملية أولئك هي في جملتها معارف مفهومية، أي عامة، لكنها لا تخدم ولا تفيد البشر قاطبة، بل تنصبّ فائدتها، في مجمل الأقطار الرأسمالية، وفي المقام الأول، على بعض الفئات من الأشخاص المنتمين إلى الطبقات الحاكمة وحلفائها. ومن وجهة النظر هذه ألا يكون تطبيق العام عاماً ولا الشمولي شمولياً، ولكنه تطبيق خاص يعني أشخاصاً خاصين. ويترتب على هذا تناقض ثانٍ، يتعلق بالتقني نفسه الذي هو عام شمولي في أعماله ذات الطابع العام وفي طريقته في المعرفة، ولكن الذي يجد نفسه يعمل، في الواقع، لصالح أصحاب الامتيازات، وينحاز بالتالي إلى جانبهم: وفي هذه الحال يكون هو نفسه موضع الرهان.

ونحن لم نعرّف بعد المثقف: فهناك تقنيون في المعرفة العملية يتكيفون مع تناقضهم بكل يسر أو يتدبرون أمرهم ليتحاشوا التألم بسببه. ولكن حين يدرك أحدهم أنه يعمل في العمومية والشمول لكي يخدم الخاص، فإن وعي هذا التناقض — الذي أسماه هيغل بالوعي التعيس أو الوجدان المعذب — هو الذي يحدد صفته كمثقف.

الأبله الأممي: أنت ترى إذن أن رسالة المثقفين التقليدية لم تنته بالرغم من أحداث أيار ١٩٦٨؟

جان بول سارتر : كلا . ولكن ينبغي أولاً أن نعلم ما كانته ، تلك « الرسالة » ، ومن الذي كان يقلدهم إياها . وبالفعل ، ما دام المثقف عاماً وخاصاً في آن واحد ، فقد كان يندد في كل مكان بالاستعمال الخاص للعام ، ويحاول أن يشير ، في كل ظرف خاص ، إلى مبادىء سياسية عامة شمولية لصالح العدد الأكبر من الناس .

المثقف الكلاسيكي إذن هو الإنسان الذي يقول : حذار ، حذار ، ثمة من يصور لكم هذا الأمر أو ذاك على أنه شكل من أشكال تطبيق ما هو عام وشمولي ، ولنفرض مثلاً أن هناك قوانين ، فيقال لكم إن هناك قوانين وإن الناس يعتقلون لأن هناك قوانين وإن القوانين عامة شاملة . والحال أن هذا غير صحيح . فالقوانين ليست عامة شاملة لهذا السبب أو ذاك ، وهناك من جهة أخرى هذه المصلحة الخاصة أو تلك ، وهناك هذه الطبقة الخاصة أو تلك ، وهذه السياسة أو تلك التي قضت بأن يعتقل هذا الفرد أو ذاك وبأن تستمر هذه الحرب أو تلك . وقد برز النمط الكلاسيكي لعمل المثقفين أثناء حرب فيتنام : فقد انضم عدد محدد من المثقفين إلى أحزاب أو منظمات تناضل ضد حرب فيتنام ، واستخدموا علمهم ليبرهنوا ، على سبيل المثال ، على أن هذا النوع أو ذاك من أنواع مبيدات أوراق الأشجار قد ألقي به على حقول فيتنام ، أو على أن المبررات التي يتذرع بها الأمريكان متهافتة متهالكة . والأوائل هم من الكيميائيين ، والآخرون من المؤرخين أو الحقوقيين الذين استندوا إلى الحقوق والقوانين العالمية (التي فضحوا في الوقت نفسه بعض النزعات الخصوصية التي تنطوي عليها) . ولكن لا مفر من تسميتهم ، كما تقولان [1] ، بـ « مثقفين كلاسيكيين » ، لأنهم يتألمون من تناقضهم ، ولكنهم يرون في الوقت نفسه أن هذا التناقض يجعلهم نافعين للجميع ، ويرفضون بالتالي أن يضعوا أنفسهم بالذات موضع

---

١ أجرى المقابلة مندوبان عن « الأبله الأممي » . « المترجم »

استفهام واتهام . بيد أن ممارستهم العملية بالذات تنطوي على ما يشبه الإشارة – إشارة يخفونها عن أنفسهم – إلى ذلك التعارض والنزاع : فالتناقض بين العام والخاص الذي يجعل منهم مثقفين ، والذين يتطلعون إلى حذفه وإلغائه خارج أنفسهم ، يترتب عليه بالضرورة وجوب حذفه وإلغائه داخل أنفسهم . وبعبارة أخرى : ليس في المجتمع العام ، الشمولي النزعة ، الذي إليه يصبون ، من مكان للمثقف موضوعياً .

الأبله الأممي : هل حدثت فعلاً قطيعة في أيار ١٩٦٨ ؟ هل ما يزال تصور المثقف الكلاسيكي ذا طابع راهن أم أن هناك مجالاً لتصور جديد عن المثقف ؟

جان بول سارتر : في الحقيقة لم تحدث ، في غالبية الحالات ، تبدلات كبيرة ، ونحن ما نزال نصادف المثقف الكلاسيكي . وهذا لأن المثقف الكلاسيكي يحب دوره : فهو يحس من حيث المبدأ ، هو تقني المعرفة الذي يقبض مرتباً جيداً والذي يعلّم ، من جهة ، الفيزياء على سبيل المثال ، ويفضح ، من جهة ثانية ، القمع والكبت في المهرجانات الخطابية ، يحس بعدم الرضى عن نفسه ، ويخيل إليه أنه يستطيع عن طريق هذا الاستياء أو عدم الرضى عن النفس – الذي هو بمثابة وعي لتناقضه – أن يكون نافعاً ، وذلك ما دام تناقضه تناقض المجتمع بأسره .

● يمكن القول بأنك كنت الدليل والمرشد لجيل كامل من المثقفين في فرنسا ، ومع ذلك كنت من أوائل من أدرك ، على حين بغتة ، إفلاس قسم كبير من ذلك الجيل ، وحاجة المثقفين اليوم إلى سياسة جديدة .

جان بول سارتر : لن أقول إنني كنت بالتأكيد من الأوائل ، ذلك لأن هذا البحث الحقيقي تم في الحقيقة على مستوى طلبة الجامعات . فقد شعر الطلبة ، الذين هم في الواقع تقنيو المعرفة العملية ابتداء من سنتهم

الجامعية الأولى ، شعروا على الفور بالمشكلة الحقيقية ، أي بكونهم سيُحولون بالرغم من كل شيء إلى شغيلة أجراء لحساب الرأسمالية أو إلى رجال شرطة قادرين على تسيير أمور ملهى من الملاهي الليلية بطريقة أفضل من غيرهم . وأولئك الذين فهموا هذه الحقيقة قالوا في أنفسهم : نحن لا نريد أن نكون بعد اليوم مثقفين ، وبعبارة أخرى ، نحن نريد أن يجري استخدام المعرفة التي سنكتسبها ونقتنيها (هذه هي المشكلة الأولى ، وهناك بعدها مشكلة المعرفة في ذاتها) ، والتي هي معرفة شمولية النزعة ، لصالح الجميع وخير الناس قاطبة . وقد فهم الطلبة ببطء ، في أيام لجان فيتنام القاعدية على سبيل المثال ، أن واقعة الانتماء إلى لجنة قاعدية لمناصرة فيتنام لا تغير شيئاً ولا تعوض في شيء عن تلك الواقعة الأخرى المتمثلة في أن العلم الذي يتلقونه هو علم التحول إلى رجال شرطة يأتمرون بأمر البورجوازيين . ولا يكفي أن تنظم هذه اللجان تظاهرات حتى تتحطم النواة التي تجعل من المثقف في مجتمعنا شخصاً لا معنىً له ولا يمكن أن يكون له من معنى إلا بصفته تناقضاً دائماً ، وإلا حين يفعل عكس ما يريده ويرغب فيه فيساعد على اضطهاد الناس الذين يفترض فيه أنه يريد تحريرهم . إنني أعاين على سبيل المثال الأساتذة الذين عرفتهم والذين ما يزالون مثقفين كلاسيكيين . فقد قام بعضهم بأعمال في منتهى الجرأة والشجاعة أيام حرب الجزائر ، وشاهدوا بأم أعينهم شققهم تنسف وتدمّر بالبلاستيك ، الخ . بيد أن هؤلاء الناس لبثوا كأساتذة ، على نزعتهم الاصطفائية . وبذلك يكونون قد انضووا بجماعهم تحت لواء الخصوصية ، في حين أنهم كانوا يناصرون بجماعهم في الوقت نفسه جبهة التحرير الوطني الجزائرية ، ويؤيدون بالتالي تحرر الجزائر العام الشامل ، ويرفعون بالتالي أيضاً لواء الشمولية ... كاملاً غير منقوص . كانوا يستخدمون معارفهم وطريقتهم في التفكير ، تلك الطريقة التي كونوها من دراسات معرفتهم

العملية ، وكانوا يضعونها في خدمة أفكار هي بدورها أفكار عامة شمولية وعلى سبيل المثال حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها ، ولكنهم لبثوا من جهة أخرى على نزعتهم الاصطفائية واستمروا في إلقاء دروسهم على الصعيد الذي تريده الجامعة . إنهم أناس لم تخطر لهم قط فكرة نقض أنفسهم بأنفسهم من حيث أنهم مثقفون . ولقد كانوا يجدون راحة الضمير في الوعي التعيس أو الوجدان المعذب تذرعاً بما يفعلونه أو يخيل إليهم أنهم فاعلوه من أجل الجزائر أو من أجل فيتنام . إن المثقف الكلاسيكي امرؤ يستخلص راحة الضمير من وجدانه المعذب عن طريق الأفعال (التي هي كتابات على وجه العموم) التي يحمله هذا الوجدان على القيام بها في ميادين أخرى . وهؤلاء الناس لم يسيروا البتة ، في أيار ١٩٦٨ ، على نفس النحو الذي سار عليه الآخرون . ولا جدال في أنهم كانوا مع الطلبة والمضربين ، ولكنهم ما كانوا يفهمون أن الحركة حركة تضعهم هم أنفسهم مع مناقضة . وقد رأينا بعضهم ينهار ، وبعضهم الآخر يبدي ضروب العداء تجاه حركة أيار ١٩٦٨ ، لأنهم شعروا على حين غرة أن الحركة تنقضهم من حيث أنهم مثقفون ، مع أن المثقف كان حتى ذلك الحين ذاك الذي يفترض فيه أن يقدم العون والمساعدة وأن يضع نفسه تحت تصرف الآخرين ، وذاك الذي يتصور بالبداهة أنه من يقدم النظريات والأفكار .

● ولكنهم كانوا عرضة للهجوم في شكل معرفتهم التي أسميتها لتوّك بالمعرفة العامة الشمولية والتي يسميها الصينيون عن حق وصواب بأنها قد تكون معرفة شمولية ، ولكنها بالتأكيد بورجوازية ، لأنها ذات صبغة خصوصية في شكلها بالذات .

جان بول سارتر : نحن متفقون ، ولكن هذه الحقيقة لم تكتشف إلا فيما بعد . أقصد أن المثقف الكلاسيكي ابن الخمسينات هو ذاك الذي يعتقد بأن الرياضيات معرفة عامة شمولية بقضها وقضيضها . فهو لا يميز بين

طريقة معينة في تعلم الرياضيات واستخدامها ، هي فعلاً عامة شمولية ، وبين طريقة أخرى في تعلمها ذات نزعة خصوصية .

● زبدة الكلام أن القطيعة حدثت في أيار ١٩٦٨ ، حين فهم المثقفون أنهم موضوعون هم أنفسهم موضع اتهام حتى في شكل معرفتهم .

جان بول سارتر : في شكل معرفتهم وفي وجودهم الفعلي . وهذا معناه أنه لا يجوز القول : إنهم ضحايا ذلك التناقض ، وإنما ينبغي أن يحسوا هم أنفسهم بأن هذا التناقض يجب أن يُلغى معهم . وفي الحقيقة ، لا مراء في أن تناقضهم هو تناقض المجتمع بوجه عام ، ولا جدال في أن المثقف إنسان يعمل بالأجر وأن مشكلاته هي مشكلات الأجراء من الناس . فما عنده من علم ومعرفة وسلطان ومقدرة يضعه تحت تصرف مجتمع من طراز معين . وهنا أزيل النقاب عن هذه الحقيقة الواقعة وهي أن هؤلاء الناس الطيبين الذين يناصرون من جهة أولى جبهة التحرير الوطني الجزائرية وجبهة التحرير الوطني الفيتنامية ، والذين يقفون مواقف متزايدة الحدة في جميع الميادين ، يظلون من جهة ثانية ، وفي أعماق أنفسهم ، عاملين بجماعهم في خدمة وضع يقضي ، في الحقيقة والواقع ، بأن يكونوا في أعماق أنفسهم ضارين ومؤذين . فهم ما كانوا مجرد أناس تعساء يحملون معهم تناقضاتهم ، بل كانوا أيضاً ضارين ومؤذين من حيث أنهم كانوا قابلين فوراً ومباشرة للاسترجاع والاستعادة . ولكن ليس المثقفون « الواصلون » ، أي الذين اجتازوا امتحاناتهم بنجاح وبدأوا يقبضون فعلا وحقاً مالاً ويتقاضون أجراً ، هم الذين بدأوا الحركة في أيار ١٩٦٨ ، وإنما هم المثقفون المبتدئون أو المتمرنون الذين فهموا الوضع وأدركوا الموقف فقالوا بينهم وبين أنفسهم : إن ما لا نريده هو أن نكون كذلك .

● في أواخر أيار ١٩٦٨ كان طلبة العلوم يساريين سياسياً ، ولكنهم

لم ينقلبوا على علمهم ومعرفتهم ليضعوها موضع تمحيص سياسي .

جان بول سارتر : هذا صحيح ، وقد لاحظت ذلك في اجتماعات تجلى فيها مزيج من نزعة أبوية – لافتراضهم بأن المعرفة هي في خاتمة المطاف عنصر أساسي من عناصر السلطة – ومن نزعة عمالية صرفة أي التخلي عن الثقافة تخلياً تاماً ، وبذلك كان يندر أن تثار المشكلة الحقيقية .

إذن ، ابتداء من أيار ١٩٦٨ ، لم يشأ المثقفون المتدربون ، المتمرنون ، الشبان ، أن يكونوا أشخاصاً متحددين بوظائفهم وأجورهم ، ذلك أن ما يحدد الإنسان في نهاية المطاف هو ما يلي :

كم يكسب ، ماذا يعمل ؟ ستقولان لي : ليست هذه الشمولية بكامل معنى الكلمة ، والشمولية التي تُدرس وتعلم هي الشمولية البورجوازية . وأنا أوافقكما على ذلك . ولكن لو فكر المثقفون بذلك وتنبهوا له في عام ١٩٦٨ ، لما كانوا قاموا بتمرد ١٩٦٨ . إذ لا بد منأن تكون رؤوسهم قد عمرت بفكرة الشمول حتى يفهموا أن هذا الشمول يتطلب مجتمعاً شمولياً .

● تلاؤم المجتمع مع المعرفة ؟

جان بول سارتر : بالضبط . أما لو كانوا فكروا بأنهم لا يملكون المعرفة الشمولية وإنما فقط تخصيصها ، لكانت المفارقة أقل عنفاً وحدة . ولكنهم كانوا يفكرون في الواقع على النحو التالي : نحن نملك الشمولية ، وفي وسعنا أن نمتلكها ، ولكن ما الجدوى منها ؟

● لقد حدث ، بالفعل ، النزول إلى الشارع بناء على هذا التحليل ، أما التحليل الثاني فقد ...

جان بول سارتر : ... جاء فيما بعد ، إنني أوافقكما على ذلك . ولكن التحليلين كليهما مترابطان وقد تم اكتشافهما معاً ، ولا سيما على صعيد بعينه ،

وعلى سبيل المثال على صعيد الطب النفساني .

● ما المدى الذي وصلت إليه، في رأيك ، عملية إعادة التربية والتثقيف ، كما يقول الصينيون ، لدي المثقفين ؟ أي عملية زوال الحدود الفاصلة بين الثقافة والسياسة ؟ وما الشوط الذي قطعته سيرورة إعادة التربيــة والتثقيف تلك ؟

جان بول سارتر : ما تزال في بدايتها . فلو أن حركة أيار ١٩٦٨ ، حركة الاحتجاج والنقض العنيف ، استمرت في مسيرتها ، لما وقعت الخيانة والهزيمة النسبية في شهر حزيران ، ولكان الكثيرون وصلوا ، على ما يخيل إليّ ، إلى مواقف أكثر جذرية من تلك التي هم عليها اليوم . ذلك أن الكثيرين منهم كانوا قد دخلوا في طور التحرك .

● لدينا إذن ، من جهة أولى ، مثقفون كلاسيكيون ، ومن الجهة الثانية ، وفي أوساط الطلبة ، أناس بادروا إلى القطيعة الكاملة وذهبوا للعمل في المصانع وما عادوا يتكلمون اللغة نفسها بعد عامين أو ثلاثة أعوام من ذلك . فقد جنحت لغتهم إلى البساطة ، وأمست علاقاتهم بالبروليتاريا واقعية . لقد صاروا رجالاً جدداً ... وطرأ على لغتهم تحول كامل . وهذا التحول أصعب بكثير على المثقفين الذين في الثلاثين أو الأربعين أو الخمسين من العمر ، ولكنه ملاحظ عندهم أيضاً فما يمكن أن يكون دورهم ؟

جان بول سارتر : إذا كان الأمر كذلك ، فعلى أولئك الذين تغيروا تغيراً حقيقياً أن يدركوا أنه ليس أمامهم من إمكانية للوصول إلى غاية شمولية إلا أن يقيموا ارتباطاً مباشراً بينهم وبين أولئك الذين يطالبون بمجتمع شمولي ، أي الجماهير . لكن ليس هذا معناه أن عليهم ، كما هو شأن المثقفين الكلاسيكيين ، أن « يتكلموا » إلى البروليتاريا ، وباختصار أن ينصرفوا إلى ممارسة التنظير بتأييد من الجماهير المنصرفة إلى العمل . إن هذا موقف قد أكل الدهر عليه وشرب .

• ما رأيك ، بالمناسبة ، بفشل تنظيمات الكتاب في أيار ١٩٦٨ .

جان بول سارتر : لقد خيل إليهم جميعاً ، في الحقيقة ، أن حركة أيار فرصة سانحة لتحقيق الأفكار التي كانت تراودهم قبل ذلك . وفي اعتقادي أنهم كانوا أناساً يقفون موقف الحكم (كانوا في غالبيتهم من قدامى الشيوعيين) . وقد حاولوا بلا جدوى أن يجعلوا حركة أيار تتشابه ومخططاتهم المسبقة التصور .

• أنت ترى إذن أنه ليس هناك شيء كبير يُنتظر من جماعات المثقفين الذين « وصلوا » بقدر أو بآخر (بما فيهم الشبان) قبل أيار ١٩٦٨ .

جان بول سارتر : أجل ، أرى ذلك .

• أليس من المحتمل أن يعاودوا تربيتهم وتثقيفهم ؟

جان بول سارتر : كلا . يجب ألا ننسى أن المثقف فردي المذهب والنزعة . لا المثقفون جميعاً ، لكن الكتاب على سبيل المثال يجرون معهم نزعتهم الفردية بالرغم من كل شيء آخر ...

• لا يمكننا إذن أن ننتظر شيئاً من أناس أنتجوا ثقافياً ، ولكن من الممكن أن نتوقع إمكانية إعادة التربية والتثقيف لدي نمط جديد من المثقفين الذين لم ينتجوا شيئاً البتة ثقافياً .

جان بول سارتر : هو كذلك . لقد كان دويتشر يلح إلحاحاً كثيراً على ما كان يسميه بـ « المصلحة الأيديولوجية » . والمقصود بهذه المصلحة ما يلي : لقد كتبت العديد من الكتب على سبيل المثال ، فغدت هذه الكتب مصلحتك الأيديولوجية . وبعبارة أخرى : ليست الكتب مجرد مستودع لأفكار صادرة عنك ، بل هي أيضاً أشياء مادية ، واقعية ، تمثل مصلحتك . وهذا لا يعني بالضرورة أن المال الذي تدره هذه الكتب يتقدم على ما سواه في الأهمية ، إنما المهم هو تموضعك ، تحولك إلى موضوع . فهذا

التموضع قائم ، موجود هنا ، وأنت مرغم في هذه اللحظة المحددة إما على إنكاره وإما على قرضه وكبحه وإما على القبول به بتمامه ، ولكنك على كل الأحوال أمام هذا الشيء الذي يجعلك مختلفاً عن ذلك الإنسان الذي يقوم ، على سبيل المثال ، بثقب تذاكر المترو من صباحه إلى مسائه . فثقّاب التذاكر هذا ليس له من مصلحة ايديولوجية . أما أنا ، على سبيل المثال ، فورائي عدد معين من الكتب . وأنا لست على وفاق دوماً مع ما كتبته ، لكن هذه الكتب تمثل مصلحتي الايديولوجية ، لأن فكرة زوالها من الوجود زوالاً نهائياً ليست بفكرة مقبولة لدي ، لا لأنني فخور بتلك الكتب أكثر من اللازم ، وإنما لأن الأمر هكذا . وهكذا هم الناس أيضاً ، إذ أن وراءهم ماضياً لا يسعهم إنكاره . وحتى لو أنكروه، فلن ينكروه إنكاراً تاماً أبداً لأنه منهم بمثابة هيكلهم العظمي الشخصي . هنا تنطرح مشكلة : ماذا يمكن أن ننتظر من إنسان في الخامسة والأربعين من العمر ، وراءه إنتاجه الكامل ؟

● خلاصة القول أن هناك نمطين من المثقفين : أولئك الذين يرفضون رفضاً قاطعاً اتخاذ موقف ، وأولئك الذين يتكلم عنهم موزيل في « الإنسان الذي لا صفات له »[1] ، أي « الكتّاب المنظور إليهم من الخلف » ، الكتّاب الذين يوقعون شتى العرائض ، ولهم حضورهم السياسي في كل مكان ، ولهم دورهم النافع المفيد ، لكن الذين لا يتخطون أبداً عتبة معينة ، مهما كانوا على درجة عالية من الاستقامة وقوة الشكيمة .

جان بول سارتر : هذا كله صحيح ، ولكن المشكلة بنت اليوم ، لأنه لم يكن هناك وجود بالأمس للنزعة اليسارية . فإلى يسار الحزب الشيوعي

---

١ روبير موزيل : كاتب نمسوي (١٨٨٠ - ١٩٤٢) ، والرواية المذكورة أشهر رواياته. « المترجم »

لم يكن هناك شيء على الإطلاق . ولم يكن هناك ، في أعوام ١٩٣٦ و ١٩٤٠ — ١٩٤١، غير حل واحد : الوقوف بجانب الحزب الشيوعي . وإذا لم يرغب المرء يومئذ في الانتساب إلى الحزب لأنه لم يكن هناك ، بالرغم من كل شيء ، اتفاق على كل شيء ، فقد كان في وسعه أن يكون رفيق طريق ، أن يسير بمحاذاة الحزب ، ولكن لم يكن في المستطاع أن يفعل أكثر من ذلك . لم تكن هناك جدوى أو فائدة من الدخول إلى المصانع يومئذ . لم يكن لذلك من معنى .

● كيف تتصور الآن ، على هذا الأساس ، رسالة المثقف الجدية ؟ مع أن كلمة « رسالة » لا تبدو مناسبة ...

جان بول سارتر : ينبغي قبل كل شيء أن يلغي نفسه كمثقف . وما أطلق عليه اسم المثقف هو الوعي التعيس كما قلت . عليه أن يضع مباشرة في خدمة الجماهير ما أمكنه أن يستخلصه من العلوم التي علمته تقنية العام والشمولي . ينبغي أن يتعلم المثقفون كيف يفهمون العام الشمولي ، المرغوب فيه من الجماهير ، في الواقع ، في اللحظة الآنية ، مباشرة .

● الشمولي العيني ؟

جان بول سارتر : أجل ، الشمولي العيني . وبالعكس كذلك : ففي وسعهم ، حين يتعلمون لغة الجماهير ، أن يعطوا التقنيات التي بين أيديهم وسيلة تعبير جديدة . إنني أرى ، على سبيل المثال ، أن الصحيفة التي قد تُنشأ اليوم من أجل الجماهير ، يجب أن تضم نسبة معينة ، من المثقفين ونسبة معينة من العمال ، كما أن المقالات يجب أن يكتبها لا المثقفون ، ولا العمال ، وإنما الطرفان معاً . فالعمال يشرحون ويفسرون ما يفعلونه ويصنعونه والأوضاع التي هم فيها ،والمثقفون يكونون موجودين ليفهموا وليعلموا ويتعلموا ، وليعطوا الأمور في الوقت نفسه ، من حين إلى آخر ، نوعاً معيناً من العموميات .

● أفي رأيك أن تعلم لغة الجماهير يغير تغييراً كاملاً شكل المعرفة الشمولية ؟

جان بول سارتر : لا أعتقد ذلك . إنها مشكلة على درجة عظيمة من الأهمية وتتعلق بالثقافة ، والثقافة مشكلة على درجة عظيمة من الصعوبة والتعقيد .

● وهذه المشكلة هي على الدوام موضع نبذ وتفادٍ ...

جان بول سارتر : أجل ، لأن وسائل معالجتها لم تتوفر بعد .

● إذا عدنا إلى مثال الصحيفة الذي ذكرته ، نجد أن ثلثّي المقالات يحررها حوالي خمسة عشر شخصاً (صحافيون ، أو مناضلون حزبيون ، أو مثقفون) . وهكذا نجد أنفسنا ، من جديد ، وبالرغم من كل شيء ، أمام شكل يعطي الحق للمثقف التقليدي ، كما لاحظت ذلك .

جان بول سارتر : أجل ، فنحن ما زلنا في مرحلة تعلم لغة الجماهير وليس في مستطاعنا أن نضيف على ذلك الشيء الكثير .

● سؤال شخصي ، أو بالأحرى مشخص : إلى أي حد غيّرتك حركة أيار من وجهة النظر الثقافية ؟

جان بول سارتر : ليست حركة أيار بذاتها ، وإنما إسقاطاتها . ففي أيار لم أفهم شيئاً ، مثلي مثل الآخرين ، في اللحظة التي حدثت فيها الحركة . كنت أفهم ما يقال ، لكن لا المعنى العميق . وبالفعل ، دخلت في طور من التطور يمتد منذ أيار ١٩٦٨ تقريباً إلى « دخولي » إلى « قضية الشعب » [١] . وقد وضعت نفسي تدريجياً موضع تساؤل واتهام بصفتي مثقفاً . ولقد

---

١ صحيفة فرنسية صينية الميول تولى سارتر إصدارها بعد اعتقال صاحبها الأول .
« المترجم »

كنت ، في الحقيقة والجوهر ، مثقفاً كلاسيكياً .

وآمل أن أكون قد تغيرت بعض الشيء منذ ١٩٦٨ ، وإن لم تسنح لي الفرصة لفعل الشيء الكثير . فالإشراف الإسمي على صحيفة من الصحف كما أفعل الآن ، أو حتى توزيعها في الشارع [١] ، لا يمثل بعد عملاً حقيقياً ، أي الكتابة في الشروط التي تحدثنا عنها . إن المشكلة التي أطرحها ، في حالتي ، هي مشكلة مثقف في الخامسة والستين من العمر تدور في رأسه منذ خمس وعشرين سنة أو سبع وعشرين سنة فكرة الكتابة عن فلوبير ، أي استخدام الطرائق والمناهج المعروفة ، العلمية إذا شئتما ، وعلى كل حال التحليلية ، الخ ، لدراسة إنسان من الناس . ثم جاء أيار ١٩٦٨ . كان قد مضى علي خمسة عشر عاماً وأنا أعمل ، وأنا في الموضوع . ماذا ينبغي علي أن أفعل ؟ هل أعدل ؟ ليس لهذا من معنى ، ومع ذلك لم أعد أدري من كان يردد : « إن مجلدات لينين الأربعين هي بمثابة اضطهاد للجماهير » ، وفي وسعنا أن نصدق هذه الكلمات لأن الجماهير لا تملك لا الوقت ولا الوسائل في الوقت الراهن للاطلاع على هذا النمط من المعرفة التي هي معرفة مثقفين . إذن ما العمل ؟ إن هذه المشكلة دقيقة ، محددة ، عملية : ما العمل حين يكون المرء منصرفاً إلى كتاب بعينه منذ خمسة عشر عاماً ، وحين يكون قد لبث على ما هو عليه إلى حد ما في خاتمة المطاف لأنه لا يسعه أن يضرب صفحاً عن طفولته كلها ، الخ ؟ ما العمل ؟ لقد قررت أن أنجزه ، ولكني أبقى بمجرد إنجازي له على صعيد المثقف القديم .

● إنجازه على النحو الذي كنت تتصوره ؟

جان بول سارتر : أجل ! وإلا فلن يكون له من معنى . وهذا ،

---

١ معلوم ان سارتر تولى بنفسه ، في مرحلة ما ، توزيع صحيفة « قضية الشعب » في الشارع . « المترجم »

كما ترياان ، مثال طيب على البلبلة : فالمرء يمضي ما وسعه المضي في اتجاه ما ، ولكنه من جهة أخرى ينهي ما كان عليه أن ينهيه ... ويصعب علي ، على كل حال ، أن أرى نفسي وقد أقلعت عن المشروع ، لأن هذا معناه ضرب الصفح ، بمختصر القول ، عن جهود العديد من السنين .

● لكن حدث لك ، وأنت أصغر سناً ، أن عدلت على سبيل المثال عن « دروب الحرية »[1] أو عن بعض أعمال أخرى كنت قد شرعت بها .

جان بول سارتر : أجل ، ولكن ذلك يعود إلى بروز مصاعب داخلية .

● ولكن كان في مقدور « دروب الحرية » أن تخاطب الجماهير وأن تكون أدباً أكثر شعبية بكثير مما يمكن لكتابك عن فلوبير أن يكون .

جان بول سارتر : صحيح ! ولكن هذه معضلة لا أتوصل إلى الخروج منها . أفلا يجوز أن يكون هناك نوع من البحث والثقافة لا يأخذ طريقه مباشرة إلى الجماهير ، ولكنه قمين بأن يصل إليها عن طريق طرف ثالث ؟ أفما يزال هناك حتى في يومنا هذا نوع معين من التخصص ؟ أو لنتساءل بمزيد من العمق : هل هناك من معنى لكتابة « فلوبير » (أنا لا أتكلم عن قيمته) ؟ أهو كتاب مقدر عليه حكماً وبالضرورة أن يُدفن ويُطمر ، أم أنه على العكس عمل مهيأ له أن يكون مفيداً وذا نفع على المدى الطويل ؟ لست أدري . إنني لا أحب ، على سبيل المثال ، ما يكتبه فلان أو فلان ، ولكن لا يسعني أن أجزم بأن ما يكتبه هذا أو ذاك غير قابل لأن تسترده وتسترجعه الجماهير ذات يوم ، لأسباب لا ندركها أو نتبينها الآن . لست أدري عن ذلك شيئاً ، وكيف يمكنني أصلاً أن أدري ؟

---

[1] ثلاثية سارتر المشهورة ، وكان من المفترض أن تكون رباعية ، ولكن سارتر لم يكتب سوى فصل واحد من المجلد الأخير . « المترجم »

● هذا أمر لا جدال فيه ، ما دام مالارميه نفسه تحول في الاومانيتيه — ديمانش [1] إلى الرفيق مالارميه . إذن ، لقد حدث بين أيار ١٩٦٨ وبين رئاستك لتحرير « قضية الشعب » شيء ما لم يوقف كتابك عن فلوبير ، ولكنه ...

جان بول سارتر : لكنه جذّرني في الاتجاه الآخر . وإني أعد نفسي الآن متفرغاً لجميع المهام الصائبة سياسياً التي قد تطلب مني . وأنا لم أتول رئاسة تحرير « قضية الشعب » عربوناً من ليبيرالي يذود عن حرية الصحافة . كلا ، أنا لم أتول رئاسة تحريرها بهذه الصفة . وإنما فعلت ذلك من حيث أنه عمل يلزمني ويجعلني أقف بجانب أناس أحبهم كثيراً ، ولا أشاطرهم بكل تأكيد أفكارهم جميعاً ، وما هذا الالتزام بالتزام شكلي .

● ولا سيما أنه ليس هناك « قضية الشعب » وحدها، وإنما هناك أيضاً « المعونة الحمراء » التي أنت واحد من مؤسسيها .

جان بول سارتر : إن الفارق بين « المعونة الحمراء » قبل الحرب و « المعونة الحمراء » اليوم فارق هام وفي منتهى الوضوح والجلاء . فحين تأسست « المعونة الحمراء » الأولى ، كان هناك حزب قوي وثوري حقاً ، هو الحزب الشيوعي بدون أدنى ريب . وكان يجعل منها أداة ثورية عنيفة . أما اليوم فلا يتمثل فيها أي حزب ، وليس فيها سوى أفراد ينتمون جميعهم إلى تجمعات مختلفة متناقضة فيما بينها تناقضاً مطلقاً في الوقت الراهن ، وهذا مما يفسح في المجال هنا أو هناك أمام بادرات مهددة بأن تتعرض فوراً للتكذيب والإنكار . وهذه مشكلة حقيقية ، فعلية ، لا مفر من إيجاد حل لها . هل « المعونة الحمراء » معونة حمراء حقاً وفعلاً ، وهل يتوجب عليها في هذه الحال أن تتخذ موقفاً من نشاط النقابات ، ومن نشاط الأحزاب

---

١ الأومانيتيه : صحيفة الحزب الشيوعي الفرنسي الرسمية، والأومانيتيه — ديمانش عدد خاص يصدر عنها كل يوم أحد . « المترجم »

أيضاً على الأرجح ، في بعض الحالات المحددة ، أم أنها مهددة بالتمزق والتشتت إذا لم تفعل ذلك ؟ إنني أرى هنا من الآن نزاعاً داخلياً .

● ما السبيل إلى تجاوز هذا النزاع الداخلي ؟ إن « المعونه الحمراء » ما تزال في مرحلة تكوينية ، جنينية ، وقد يكون هذا النزاع الداخلي ممتازاً إذا ساهم في توضيح عملها وتسليط الضوء عليه .

جان بول سارتر : هناك ما يشبه اليسار واليمين . وسأطلق صفة اليمين على أولئك الذين يقولون : المهم أن نتوسع إلى أقصى حد ممكن ، وهذا يوجب ألا نتدخل فعلاً في المسائل السياسية . ثم هناك اليسار ، وأنا منه ، وهو يقول : هذا موقف واهن لا يمكن أن يدوم في الوقت الراهن ، وينبغي ، على العكس ، أن ندرس الموقف في كل حالة بعينها وأن يأتي ردنا على هذا الموقف من خلال معطياته . وإنني أرى ، شخصياً ، أن هذا هو الطريق الذي يجب أن نمضي فيه ، ولكننا نجازف في هذه الحال بأن نخسر معاونين ومساعدين لهم أهميتهم التي لا تنكر ، وأقصد أعضاء الحزب الشيوعي الذين ينتمون إلى « المعونة الحمراء » بصفة فردية ، والذين لا نريدهم أن ينسحبوا منها .

● لقد كانت ، في الأصل ، منظمة للمؤازرة لا للكفاح والعراك ؟

جان بول سارتر : بلى . مؤازرة وكفاح معاً . كانت المنظمة القديمة تقول : المؤازرة والكفاح

لمواجهة القمع ، انضم أيها البروليتاري إلى
منظمتك . انتسب إلى « المعونة الحمراء » التي
تقود الكفاح الحق هيا ، يا شعب ، تحرك
انهم يهاجمونك ، دافع عن نفسك .

● هل يقبل المبادرون إلى تأسيس « المعونة الحمراء » بالمبادرات الحرة الصادرة عن القاعدة ؟

جان بول سارتر : بكل تأكيد . فكل لجنة من لجان المصانع والأحياء ستقرر بنفسها الأعمال الواجب القيام بها عند التسريح أو الاعتقال . ولن يكون هناك من ضرورة لمرور هذا القرار على الأعضاء المؤسسين أو على اللجنة القيادية التي ستتم تسميتها . ولا بد أن يعقد مهرجانان أو ثلاثة مهرجانات خطابية ، ثم أن تعقد بعد ذلك مؤتمرات عامة . لكن اللجنة القاعدية هي التي تتخذ ، بالبداهة ، القرارات على الصعيد المحلي . إن « المعونة الحمراء » ستكون ما ستقرر القاعدة أن تكونه . وفي اعتقادي أن الأمور لن تمر بالمستوى القومي إلا حين لن تكون المبادرات المحلية كافية ، في حالة اعتقال أو محاكمة ، وعلى سبيل المثال : المحامون الذين يتوجب علينا نحن أنفسنا أن نسميهم ، الخ .

● « المعونة الحمراء » لا يسعها، على كل حال ، إلا أن تكون ثورية ما دامت تقدم نفسها على أنها حركة غير مشروعة ، على اعتبار أن السلطة رفضت إشهارها ؟

جان بول سارتر : كلا ، ليس الوضع على هذا النحو تماماً . فما لا نملك حق القيام به هو أن نهاجم ، على سبيل المثال ، الحكومة أمام المحاكم ، ولكننا نتمتع بحق الاجتماع كاملاً ، اللهم إلا إذا قام البرهان على العكس . ولجان فيتنام القاعدية لم تطلب شيئاً قط ، وكل ما هنالك أنها كونت نفسها بنفسها .

● أنت تطالب بالحق في انتقاد الحزب الشيوعي ، أليس كذلك ؟

جان بول سارتر : إنني لا أطالب بالحق في انتقاد الحزب الشيوعي . إنما أطالب بالحق في توضيح الأمور . لنفرض أن أحدهم قد ألقي به في

السجن ، أو سرح من عمله ، فما الذي حدث ؟ وضد من يجب النضال للدفاع عنه ؟

وفيما يتعلق بموضوع الدفاع ، نحب نحن أيضاً أن يكون لنا محامون مستشارون . أي أشخاص يطلعون العمال على حقوقهم البورجوازية . ذلك لأنهم ، في غالب الأحيان ، لا يعرفونها . إذن ، لا بد أن يكون هناك مجلس محامين لا يتولى الدفاع فحسب ، بل التعليم أيضاً . تلك هي النقطة الأولى . أما النقطة الثانية فهي مساعدة الشخص على الصعيد الحقوقي . والنقطة الثالثة : مساعدة الأسر والعائلات . والنقطة الرابعة هي أهم النقاط : مجمل المظاهرات والأعمال النظامية وغير المتوقعة . هذا هو على الأقل رأيي ، ولكني لا أدري ان كانت « المعونة الحمراء » ستقبل به بمجملها . وعلى كل حال ، ليس لذلك من معنى في نظري إلا إذا كان الأمر على هذا النحو ، أي إلا إذا كان مناطاً فعلاً بالعمل .

● إن واحدة من كبريات مشكلات السنة الدراسية الجديدة ستكون مشكلة القمع في ميدان الصحافة : « قضية الشعب »، « الأبله » ، الأومانيتيه — روج » ... فما هي ، في رأيك ، الآفاق المحتملة لكفاحنا ؟

جان بول سارتر : ليس هناك من مشكلة البتة بالنسبة إليّ : فهذه الصحافة يجب أن تتطور ، يجب أن تكون على الدوام أداة ارتباط بين الجماهير حيثما تناضل هذه الجماهير . وفي وسعها أن تتخذ ما شاءت من الأشكال . بما في ذلك الأشكال السرية . أو على الأقل ، أن تهيء نفسها لذلك . وهذا بعد أن تكون قد صمدت للضربة أطول مدة ممكنة .

● ينبغي بالمناسبة أيضاً أن تكلمنا عن قوة الصحافة الثورية وعن عدم كفايتها .

جان بول سارتر : إن هذه الصحافة لم تدرك بعد ، بادىء ذي بدء ،

النبرة المنشودة . بما في ذلك « قضية الشعب » . ولئن كان لها نبرة ، فليس فيها ارتباط بين الممارسة والنظرية .

● إن من المشكلات أيضاً نمط الإعلام . وقد يحق في بعض الأحيان الاعتراض على التضخيم المبالغ فيه في المعلومات الصغيرة السريعة .

جان بول سارتر : هذا صحيح . وفضلاً عن ذلك ، أتصور الصحافة الثورية صحافة تعرض الأعمال الإيجابية ، وتعرض في الوقت نفسه الأعمال غير الإيجابية . وما دامت هذه الصحافة متشبثة بأسلوب الخطب الحماسية الانتصارية ، فإنها تظل في مستوى « الأومانيتيه » . وهذا أمر ينبغي تحاشيه وتلافيه . إن ثمة تقنيات قديمة في الكذب لا أحبها ، إنما المطلوب على العكس قول الحقيقة ، وبالتالي القول : هنا فشلت العملية ، وهذا هو السبب . وهناك ، في هذه المنشأة أو تلك ، سارت الأمور على ما يرام ، وهذا هو السبب . إن قول الحقيقة هو الأفضل على الدوام . فالحقيقة ثورية ، وللجماهير الحق في الحقيقة . وهذا ما لم يحدث قط . أتدركان ما يمكن أن تكون عليه حياة عامل يناهزني عمراً ، كان ستالينياً ثم علم ذات يوم على نحو فظ ومباغت ، ودونما تفسير ، أن ستالين كان رجلاً شريراً ؟ ومع ذلك بقي على ما هو عليه ، دون أن تقدم له أي إيضاحات أخرى . ما هذا ؟ أهذه طريقة في معاملة الإنسان ؟ لقد كان الوضع رهيباً ، وقد ألقي بالناس في أحضان نوع من اليأس . وهناك ما هو أدهى من ذلك : فالصحف البورجوازية تقول الحقيقة أكثر مما تقولها الصحافة الثورية ، حتى عندما تكذب . وهي تكذب أقل ، وتكذب بأرابة أكثر . وإنه لأمر رهيب ، على كل حال ، أن نفكر بأن الصحف الثورية لا تتفوق في الحقيقة على الصحف البورجوازية ، بل تسف عنها بالأحرى . ولكن ينبغي أيضاً أن نتعلم — نحن الذين من الجماهير في الوقت نفسه — كيف نستقبل الحقيقة ونتلقاها . ذلك أن الثوريين لا يريدون الحقيقة . فأدمغتهم قد حشيت .

فتراهم يحيون ويعيشون على نوع من الأحلام . ولهذا ينبغي أن نخلق حب الحقيقة ، لنا وللجميع .

● من الجائز أن حركة أيار نفسها لم تخلق هذا الحب ؟

جان بول سارتر : هذا صحيح ، فحركة أيار لم تخلقه . ويرجع ذلك جزئياً إلى نوع من غنائية لا يجوز ، في الأصل ، رفضها .

● قد يكون المطلوب الآن أن نحاول أن نعرف كيف يمكن تحديد دور جديد للمثقفين . فقد ظل دورهم بالفعل ، حتى بعد أيار ، دور دعم ومؤازرة لحركة جماهيرية بعينها (طلابية أو عمالية) . ويذهب بي الفكر هنا إلى احتلال مقر « الاتحاد الوطني لأرباب العمل الفرنسيين » على سبيل المثال .

جان بول سارتر : سأرد بجواب واحد : إن هذا معناه استمرار النظر إليهم على أنهم مثقفون . وأنا لا أحب ذلك .

● معك حق ، وهذا عيب فينا .

جان بول سارتر : أجل ، هذا عيب . اسمعا ، إن ما نحتاجه على هذا المستوى هو عمل مشترَكٍ . وهذا ما نفتقر إليه . إذا كنتم تريدون « الاتحاد العضوي » الذي وجد في القرن التاسع عشر ، الاتحاد العضوي بين المثقفين والعمال ، فلا بد من خلايا مشتركة . يجب أن ننتهي من الخلايا المتمايزة ، المنفصلة كامل الانفصال بعضها عن بعض . هذه هي الطريقة الوحيدة لتغيير المثقفين . وهي تعطيهم ، من جهة ثانية ، قدرة داخلية على الأخذ بين الحين والآخر بآرائهم ووجهات نظرهم على صعيد هو صعيد ممارستهم . أعتقد أن هذا ما يجب أن يكونه مجال عملهم .

● أنت تعتقد بأن جميع المثقفين الذين احتلوا «الاتحاد الوطني لأرباب

العمل الفرنسيين » كان في مستطاعهم أن يجدوا طريقة أخرى للتدخل في الحركات الجماهيرية .

جان بول سارتر : هذا يبدو لي مستحيلاً ... فالمثقفون ، أمرهم بالغ الصعوبة ، كما تعلمان .. وإني لأفكر بالشبان أكثر بكثير مما أفكر بالمثقفين . وحين أتصور منظمات يعمل فيها المثقفون والعمال جنباً إلى جنب .، يذهب بي الفكر إلى أشخاص تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين ، أعني الأشخاص الذين ولدوا من حركة أيار !

« الأبله الأممي »
تشرين الأول ١٩٧٠
مقابلة أجراهـا جان ايدرن هالييه وتوما سافينيا

القسم الثاني

حول الشبيبة

دليل الغياب

لو نوفيل أوبسرفاتور : فرنسا تفقد اهتمامها بالسياسة : هذا ما تعلنه الصحافة ، وتقيم عليه البراهين والاستقصاءات ، ويغبط عليه قادة العهد أنفسهم [1] . وهذا « اللاتسييس » يتجلى على حد زعمهم ، في انصراف شبيبة فرنسا لا عن الأحزاب والايديولوجيات فحسب ، بل حتى عن الأفكار . وفي زعمهم أيضاً أن الشبيبة ما عاد لها سوى إله واحد ، التقنية ، وما عادت تحلم بغير الرفاه .

جان بول سارتر : ينبغي أولاً أن نعلم عمن نتكلم . إذا كان المقصود من هم في الأربعين من العمر ، فالمسألة معقدة . أما إذا كنا نقصد الشبيبة ، فينبغي التمييز والتدقيق . لا جدال في أن هناك شيئاً من « اللاتسييس » ولكن ينبغي أن نحدد بالنسبة لأي مرحلة . فالتوتر السياسي لم يتراخ عملياً قط في فرنسا طوال الأعوام الخمسة عشر التي أعقبت التحرير . فقد كان هناك أولاً رد الفعل على أربع سنوات من الاحتلال والتعاون ، ثم الحربان الاستعماريتان اللتان خضناهما : في الهند الصينية وفي الجزائر . وكانت هذه

---

١ أجريت هذه المقابلة في عام ١٩٦٤ ، والعهد هو العهد الديغولي .

« المترجم »

الأوضاع بما تنطوي عليه من نزاع مفتوح وصراع مكشوف ترغم الناس على الوعي سياسياً . أما منذ عامين فصاعداً ، أي منذ استقلال الجزائر ، فلم يعد هناك من أزمة قومية تضع مستقبل البلاد موضع رهان ومقامرة بصورة مباشرة ، ونحن نلحظ ، بالفعل ، انصرافاً عن السياسة من قبل الشبيبة .

لكن هذا غير صحيح إذا أجرينا المقارنة بين الوضع الراهن ووضع ما قبل الحرب . فمعظم الشبان الذين ألتقيهم اليوم هم أوعى بما لا يقاس بالحقائق السياسية ، حتى لو كانوا لا ينتمون إلى أي حزب ، مما كان عليه أبناء جيلي . لقد كانت السياسة بالنسبة إلينا شيئاً مغايراً إلى أبعد حد . فقد كان هناك ، من جهة أولى ، أناس من شاكلتي وشاكلة سيمون دي بوفوار ، على سبيل المثال ، ممن يهتمون بالسياسة عن بعد لا بأس به ، ومن دون أن يفقهوا فيها كبير الفقه . وكان هناك ، من الجهة الثانية ، المسجلون ، الشيوعيون ، « الشباب الوطني » أو المناصرون . وكان هناك أخيراً الطيبون من الفتيان الذين كانوا من الاشتراكيين لأن آباءهم كانوا بدورهم من الاشتراكيين . كنا ننتمي إلى جماعات ، وكنا نناقش ، ولكن لم يكن أحد منا – باستثناء الشيوعيين على وجه الاحتمال – يعي المشكلات السياسية الحقيقية وعياً صاحياً صافياً . أما ما كان يسمى بالالتزام السياسي فلم يكن ، في غالب الأحيان ، إلا التزاماً أخلاقياً .

وحتى على صعيد الصحافة ، حدث تغير وتقدم مرموقان . فأردأ الصحف والمجلات الأسبوعية اليوم تتطرق إلى المشكلات العينية أكثر مما كانت تفعل صحف الأمس . أنتم تذكرون قضية فيوليت نوزيير التي قتلت والدها . حسناً ، لقد بات من المستحيل اليوم أن يسدل الستار على حقيقة أن أباها كان يغتصبها . فمنذ بضعة أشهر ، سمح التلفزيون الحكومي لطبيب نفسي بأن يدرس ، على ضوء قضية الأختين بابان ، مشكلة شرط

الخادمات الاجتماعي .

كذلك هي الحال في الميدان السياسي . فالمعلومات التي تقدم اليوم للناس أوفر بكثير مما في الماضي . وحتى الصحافة الحكومية تقدم لهم حداً أدنى من الإيضاحات والتفسيرات بصدد المشكلات السياسية أو الاقتصادية الكبيرة . فالجميع يعرفون ، على سبيل المثال ، ما السوق المشتركة وما تمثله بالنسبة إلى الاقتصاد الفرنسي . لم يكن هناك شيء من هذا قبل الحرب . وكان الجهل بالمسائل الاقتصادية مطبقاً في أوساط الجمهور العريض . لقد رددنا جوقة واحدة ، بعد ١٩١٨ ولعدة سنين : « ألمانيا ستدفع » ، من دون أن نتساءل قط ما إذا كان في وسعها أن تدفع ، وما إذا كانت مطالبنا لا تمهد الطريق أمام تأسيس الحزب النازي فيها .

● بيد أن المشكلات طرحت على بساط البحث في عام ١٩٣٦ ، في أيام « الجبهة الشعبية » ؟

جان بول سارتر : أجل طرحت ، ولكن على أردأ وجه ، فقد أمست القاعدة واعية ، على نحو مباغت ، على صعيد المطالب ، وتجلى هذا الوعي المباغت في تدفق الأمواج البشرية وتلاطمها . لكن القادة أقاموا السدود بوجه هذا التيار الجارف . فرغبة منهم في عدم إفزاع الطبقة الوسطى، لم يجرؤوا على طرح المشكلة في مضمارها الصحيح ، مضمار صراع الطبقات . وقد كتمت القيادات وهيئات الأركان والصحافة أنفاس القضية وخنقها . ولئن كانت الفرصة قد سنحت يومئذ للكثيرين من الشبان كي ينجزوا مرانهم السياسي ، فإن « الجبهة الشعبية » تبدت لهم ، نظراً إلى نقص التحليل والمعلومات والشعارات ، وكأنها مغامرة جميلة : فقد كانت مطالب الجماهير في رأيهم « صائبة » ، ولكنهم لم يتبينوا جذورها العميقة في بنى المجتمع الفرنسي .

● ربما كانت المعلومات المتوفرة لهم أقل ، ولكن إيمانهم كان أكثر . فقد كانوا ينزلون إلى الشارع .

جان بول سارتر : كانوا ينزلون إليه في غالب الأحيان لأسباب عاطفية ، أخلاقية . ففي قضية ساكو – فانزيتي [1] كانت الفضيحة تتمثل في موت بريئين أكثر مما تتمثل في المعنى السياسي لإدانتهما ، وهو المعنى الذي كان مبهماً وغائماً بالنسبة إلى الكثيرين . ومع ذلك تظاهر عشرات الألوف من الأشخاص في الشارع احتجاجاً على تنفيذ حكم الإعدام بهما .

وصحيح أن عدد من تظاهر احتجاجاً على تنفيذ حكم الإعدام بالزوجين روزنبرغ [2] في عام ١٩٥٢ كان أقل . ولكن أولئك الذين كافحوا دفاعاً عن الزوجين روزنبرغ كانوا أكثر وعياً بما يذودون ويحامون عنه . إذ لم يكن همهم الوحيد إنقاذ حياة بريئين ، بل كانوا يعلمون أيضاً أن يوليوس وإثيل روزنبرغ كانا شيوعيين وأنهما لم يحكما بالإعدام إلا بسبب ذلك على وجه التحديد . وكانوا يناقشون الذرائع التي تذرع بها القضاة . ولم يكن احتجاج الناس المطلعين بأقل حماسة ، ولكن فهمهم للمعنى السياسي للحدث كان أعمق ، حتى لدى أولئك الذين لم ينزلوا إلى الشارع .

● أن يكون الفهم أعمق والاستعداد للعمل أضعف ، فهذا على كل حال شكل من أشكال اللاتسييس .

---

١ عاملان ايطاليان فوضويان مهاجران إلى أميركا غداة الحرب العالمية الأولى لفقت ضدهما تهمة سرقة وقتل ، وحكم عليهما بالإعدام ، ونفذ هذا الحكم بعد سنوات بالرغم من البراهين القاطعة التي قدمها الدفاع على براءتهما ، وبالرغم من حملة الاستنكار العالمية .

« المترجم »

٢ أميركيان تقدميان اتهمتهما الماكارثية بتسليم أسرار القنبلة الذرية الى الاتحاد السوفياتي ، وحكم عليهما بالاعدام .

« المترجم »

جان بول سارتر : هذا صحيح ، ولكن من الأهمية بمكان أن نلاحظ حدود هذا اللاتسييس،وألا نخلط بينه وبين ما يلاحظه الجميع من فتور في الحماسة . فلعل الدماء التي تغلي في رؤوس من أقابلهم اليوم من الشبان أقل حرارة مما في السابق ، ولكن ما يلفت نظري ويستأثر باهتمامي أكثر من أي شيء آخر هو أنهم واصلون في غالب الأحيان إلى النقطة نفسها التي أنا واصل إليها من وجهة النظر السياسية . فنقطة انطلاقهم هي نقطة وصولي . وهم لا يأتون إليّ ليسألوني دروساً ، وإنما ليتناقشوا معي على قدم المساواة ، نقاش الند للند . ومعرفتهم بالمشكلات الاقتصادية أو بمشكلات العالم الثالث لا تقل عن معرفتي بها . وحياتهم كلها ما تزال أمامهم ليبنوا على الأساس الذي هو نقطة وصولي .

والحال أن المرء لا يطّلع ويكتسب المعلومات بصورة سلبية تماماً ودونما انفعال . ولا بد أن يكون الشبان على درجة معينة من الحماسة حتى يقرأوا كل شيء ، كما يفعلون ، وحتى يولوا اهتماماً لمشكلات بوروندي أو ماليزيا . وإنني لأجزم لك بأنني ما كنت لأهتم البتة ، فيما لو كنت في العشرين من العمر ، بما يجري في بلد من بلدان آسيا . وما كان ليدور بخلدي في حال من الأحوال أن هذا أمر قد يعنينا جميعاً . ولا شك في أن الذين يهتمون بما يجري في آسيا أقلية ، ولكن هذه الأقلية نفسها كثيرة التعداد بما فيه الكفاية . وعلى كل حال ، أكثر تعداداً بما لا يقاس مما كان عليه الوضع قبل ثلاثين عاماً . فعلى مستوى الطلاب على سبيل المثال ، يشكل « الاتحاد الوطني لطلبة فرنسا » بؤرة تسييس، ويضم ما يناهز ١٠٠,٠٠٠ طالب ممن يعلمون بأن هناك ترابطاً بين كل شيء ، وبأن ما يحدث في الطرف الآخر من العالم له أهميته على حياتهم الخاصة بالذات .

ولقد كان لنا ، نحن عذرنا : فقد كان الترابط بين الوقائع التاريخية أقل بروزاً وأوهن جلاءً ووضوحاً في زماننا . أما اليوم فنحن نعلم أن

بؤر الحرائق يمكن أن تشتعل في أي مكان كان ، وأن كل واحدة منها : قبرص ، كوبا ، الكونغو ، الخ ... يمكن أن تسبب في صدام عالمي . هكذا ، فإن النتيجة الضرورية والمحتومة لاختصار طرق المواصلات وتعزيز الأواصر والعلاقات على مستوى المعمورة بأسرها منذ نهاية الحرب الأخيرة هي تعميق الوعي السياسي في كل واحد منا .

● إن هذا الوعي بالتضامن على مستوى المعمورة بأسرها قد يولّد أيضاً إحساساً بالعجز . إذ ما السبيل إلى التأثير على ما يجري في الصين أو في روسيا أو في العالم الثالث ؟

جان بول سارتر : ذلك هو الفخ ، والصحف تبذل كل ما في وسعها لكي نسقط فيه . فهي تسحقنا سحقاً تحت ثقل أحداث عالمية لا سيطرة لنا عليها . وتقود الشبيبة إلى القول .: « حسناً ، إن العالم مقسوم إلى كتلتين ، والعالم الثالث آخذ بالاستيقاظ ، ولكن لسنا نحن الذين يسعهم أن يحملوا خروتشيف على البقاء أو الرحيل ، أو أن يجعلوا جونسون أو غولدووتر يفوز في الانتخابات . أين مكاننا في هذا كله ؟ لا مكان لنا البتة . وكل ما نستطيعه هو أن ننظر من بعيد » . ومن اللحظة التي يرسخ فيها في أذهان الناس أنه لا جدوى البتة من المعرفة ، تصبح هذه الأخيرة مجرد بديل عن عمل مستحيل . وأنا أعرف أناساً على هذه الشاكلة . فهم لا يفعلون شيئاً ولا يحركون ساكناً ، لكنهم يستعلمون عن كل شيء بنهم ، قائلين بينهم وبين أنفسهم : « إنني أعلم شخصياً ، على الأقل ، لماذا سأقضي تحت قنبلة ذرية ! » .

إن هذا عامل لا مراء فيه من عوامل اللاتسييس . ولكن ما السياسة أصلاً ؟ إن السياسة في نظري ليست موقفاً يمكن للفرد أن يقفه أو ينكص عنه ، وإنما هي بعد من أبعاد الشخص الإنساني . فسواءً أ « عمل » المرء في السياسة في مجتمعاتنا أم لم « يعمل » فإنه يولد فيها مسيساً . ولا مجال أصلاً

لأن تقوم فيها حياة فردية أو عائلية من دون أن تكون مشروطة بالكل الاجتماعي الذي نرى فيه النور ، وبالتالي فإن في مقدور كل إنسان ومن واجبه – ولو دفاعاً منه عن حياته الخاصة – أن يؤثر على الجماعات الشارطة له : فسواء أترك مجرى الأشياء يحمله على هواه أم سعى إلى توجيهه ، فإنه يتمتع حكماً وبالضرورة بفعالية جماعية تؤدي إلى توسيع حقيقي لشخصه وإلى مَجْمعته ومَشْركته (Socialisation) . والحال أن الشبيبة قد جردت من الإحساس بقدرتها على التأثير والعمل على الصعيد العالمي ، من دون أن يشرح لها أحد كيف يمكنها العمل والتأثير في أوطانها بالذات .

وليس هذا من قبيل المصادفة . فالقول بأن الشبيبة قد فقدت الاهتمام بالسياسة ، يعني أن القائل يتمنى أن تفقد اهتمامها بها حقاً ويعمل على أن تبتعد درجة أخرى عن التسييس . ولئن كان اهتمام الشبيبة المباشرة بالكفاح السياسي قد تضاءل ، فإن هناك من يتذرع بذلك ويتحجج لكي يجعلها تنصرف عنه أكثر فأكثر .

وهناك طريقتان لتحقيق ذلك . الطريقة الأولى مستمدة من فن الدعاية : الإلحاح الدائم بلا كلل على تقديم صورة عن شبيبة كلبية ، عابثة ، متحررة من أوهامها ، وعديمة الجدوى والفعالية سياسياً ، مع التظاهر في الوقت نفسه بأن هذه الصورة محزنة وتدعو إلى الأسف . وغالباً ما يخيل إلى الشاب ، في خاتمة المطاف ، أنه يتعرف نفسه في هذه المرآة المطلية التي تقدم له . فيقول بينه وبين نفسه : « إذا كان الآخرون كلهم على هذه الصورة ، فلا ريب في أنني مثلهم أنا أيضاً » . وغني عن البيان أن هذه الدعاية متقنة إلى أبعد الحدود .

أما الطريقة الثانية فهي التضليل بالاعتماد على مناورة اقتصادية . فثمة محاولات تبذل للوصول مع الشبيبة إلى ما أمكن الوصول إليه في الولايات المتحدة مع النساء . فقد لاحظ الأميركان أن ربة البيت تستهلك أكثر بكثير

مما تستهلك المرأة التي تعمل . وهكذا شنت الصحافة وتشن حملة لإرجاع المرأة إلى المنزل . وترمي هذه الحملة ، فيما ترمي ، إلى إقناع « ربة البيت » بأنها « خلاقة » ، « مبدعة » وذلك كيما تخلق فيها حب « ابتكار بيتها » ، أي حب شراء الأشياء نفسها التي تشتريها جارتها لتتزين أو لتزين بيتها ، مع اعتقادها في الوقت نفسه بأنها متميزة وصاحبة ذوق خاص .

وفي فرنسا تُستغل ظاهرة الـ « يبي – يي » لتحويل الشبيبة إلى طبقة من المستهلكين . فالمراهقون كما هو معلوم يحصلون اليوم من أهاليهم على مصروف للجيب يزيد زيادة مرموقة عما كانوا يحصلون عليه في الماضي ، ولاستغلال هذه الحقيقة الواقعة صنعت لهم خصيصاً منتجات توحي إليهم بأنهم هم الذين يصنعونها . والواقع أن ما يقدم للشبيبة برسم الاستهلاك يخضع خضوعاً تاماً لرقابة الحكومة والآباء . لنأخذ الأغاني على سبيل المثال ، وعلى وجه التحديد الأغنية التالية : « سنرقص حتى منتصف الليل » ... أو هذه الأغنية أيضاً : « انتظرني ، فأنا لم أبلغ السن » ... لماذا حتى منتصف الليل ؟ ولماذا ليس إلى الرابعة صباحاً ؟ الحق ، ليس المراهقون هم من قرر ذلك : إنما هي الحماية الأبوية التي تتجلى حتى في غرامهم الوَجِل . ومن قرر أن العاشقة الصغيرة « لم تبلغ السن » سوى الأم التي تحظر عليها الخروج بمفردها ؟ انتظرني ، فأنا ما زلت في السادسة عشرة . وحين سأبلغ الثامنة عشرة سأتزوج وستنجب مني أربعة أولاد . والحق أن هذه الضروب الحكيمة ، العاقلة ، من الجنون ، هي هي تمرد الشبيبة وقد فرض عليه « الـبابا » و « الماما » رقابتهما . والمغنون « مراهقون » ، ولكن حريتهم مراقبة .

وطبيعي أن الأمور لا تسير دوماً على الوجه المشتهى : فالشبيبة هي بالفعل وفي الواقع أكثر تحرراً وانعتاقاً مما تبدو في هذه الصورة. ولا بد أن تنتبه في

نهاية المطاف إلى أن « معبوديها »[1] يخونونها لصالح « البابا » . ومع ذلك ، يمكن أن يستمر أحياناً التعلل بالأوهام ، وذلك بمقدار ما يسمح للشبيبة بتحطيم بعض المقاعد وبالزعيق في قاعات الموسيقى . ففي مثل هذه الأحوال يخيل إلى الشبيبة أنها تقوم بثورة ، وفي الواقع لا تعدو أن تكون ضحية غش وخداع .

● مهما تكن نتائج هذا التضليل ، ومهما تكن نتائج الدعاية أو نتائج خيبة أمل أعمق وأبعد غوراً ، فإن الحقيقة التي نلمسها لمس اليد هي أن قسماً كبيراً من الشبيبة لا يكترث اليوم بالكفاح السياسي ويشيح عنه بوجهه . أمِنَ الممكن أن نتصور أن هذا الاتجاه قابل للانعكاس ؟

جان بول سارتر : لقد قلت لك إن السياسة بعد دائم . وإني لعلى يقين بأن لاتسييس الشباب هو مجرد لاتسييس ظاهري . وهو لا يعدو عن أن يكون تعبيراً عن نقص في صحو الفكر . فالشباب في أيامنا هذه يرى النور في مجتمع قديم احتلت فيه الأماكن فما عاد فيها شاغر ، وهو يواجه حكماً وبالضرورة موقفاً سيئاً من البداية . سأذكرك بكلمة صديقي بول نيزان : « كنت في العشرين من العمر ، ولن أدع أحداً يقول إن هذه هي أجمل سنيّ الحياة »[2] إن هذا الشعور متقد ، متأجج الجذوة ، في ظل مختلف الأنظمة والعهود . شعور يخامر الشاب على الدوام ، لأن الشباب صراع ونضال . فما سيكون رد فعله ؟ كان في السابق ، حين يضايقه « البابا » وينكد عليه حياته ، ينحاز إلى اليسار . وكان هذا الانحياز مريحاً ورومانسياً في آن واحد . لكن اليسار فقد سحره وحظوته . ولما كان اليمين بدوره لا

---

١ يطلق على المغني المشهور في أوروبا اسم « المعبود » . « المترجم »

٢ جملة باتت بفضل سارتر مشهورة ، وبها افتتح بول نيزان كتابه « عدن ، الجزيرة العربية » . « المترجم »

يجذب ولا يغري ، فإن الشاب ينزلق إلى مستنقع الكلبية . وقد يشرع بتحطيم واجهات المحلات الزجاجية أو بالقتال بجنازير الدراجات . وهذا في الحقيقة فعل سياسي ، وإن كان هو نفسه يجهل ذلك . فتلك الفعلة تعني : « أريد تحطيم هذا المجتمع الذي يضن عليّ بمكاني ، أريد أن أكون رجلاً » . ومن الممكن أيضاً أن يحتمي بكنف الأسرة وأن يقول : « إن ما يهمني ، أنا ، هو تأسيس بيت ، والحصول على مهنة جيدة » .

ولا يعني هذا اللاتسيس أن ذلك الشاب قد خصيت منه مطالبه السياسية ، بل يعني فقط أن عملية إخفائها وحجبها عنه قد نجحت . وإنما بهذا المعنى يظل الشباب قوة سياسية كامنة ، ويكون واجباً علينا أن نحاول مساعدته على وعي مطالبه . وليس المقصود بذلك أن نقول للشبان إن « اللاتسيس أمر في غاية السوء » ، وإنما أن نقول لهم : « أنتم سياسيون رغماً عنكم . وموقفكم السياسي اليوم هو بالتحديد اللاتسيس ، أي تلك الاستقالة التي تفسح في المجال أمام أقلية من « الراشدين » لكي يطبقوا ضدكم السياسة التي يريدون والتي لا تريدون . وأنتم لستم مطالبين « بالدخول إلى الحلبة » — فأنتم فيها من الأساس مهما فعلتم أو صنعتم — وإنما أنتم مطالبون بأن تقولوا وتفعلوا ما أنتم راغبون فيه فعلاً وحقاً » .

ليس اللاتسيس إذن معطاة مسبقة الوجود ، بل هو نتيجة هجوم تشنه الدولة والصناعة الكبيرة والتجارة بكل ما تملكه من أجهزة دعاية وإعلام . ودور اليسار ، اليوم ، ينبغي أن يكون تنظيم الهجوم المضاد .

● إن ما سمي بـ « موت الإيديولوجيات » ، الذي يحرم اليسار من واحد من عوامل التوحيد الرئيسية ، لا يسهل تنظيم ذلك الهجوم المضاد . بل إن التحريفات الدوغمائية التي شهدناها مؤخراً أضفت على كلمة

« الإيديولوجيات » ، في نظر الكثيرين من الناس ، معنى تحقيرياً [1] .

جان بول سارتر : أنت تشير بلا أدنى ريب إلى الإيديولوجيا الماركسية . فأنا لا أعرف اليوم من إيديولوجيا غيرها . ولئن كانت الإيديولوجيا البورجوازية تتألق وتسطع وتبرّز اليوم ، فإنما تتألق وتسطع وتبرز بغياب الماركسية لا بصلابتها الخاصة وقوتها الذاتية . وأنا لا أماري في أن العلوم الانطروبولوجية ، في الولايات المتحدة كما في أوروبا، قد حسّنت مناهجها وأحكمت طرائقها وكسبت معلومات ومعارف هامة. ولكن ما الإيديولوجيا ؟ الإيديولوجيا فكر مركب تنتجه فينا الوقائع الاجتماعية ويسعى إلى الارتداد إليها ليضمها ويجمعها في وحدة رؤية واحدة ، تتمتع بقدر أو بآخر من التماسك والصلابة . ومن الممكن أن يزعم المرء اليوم أنه مشمئز ، متقزز ، من الدوغمائية الماركسية ، أو من الممكن أن تكون هناك رغبة في حملنا على الاعتقاد بأن الماركسية قد تجووزت ، وبأن خير ما فيها قد استنفد منذ زمن بعيد بينما تلاشت هباء نظراتها وأحكامها المغلوطة . وهذا الموقف موقف فكري ، وهو يعدل ما سواه من المواقف . وكما قال لي ذات يوم تشي غيفارا : « ليست الغلطة غلطتي إذا كان الواقع ماركسياً » . وكان يقصد بذلك أنه لن يكون ثمة مجال لتجاوز الماركسية — وتفسيرها للتاريخ بصراع الطبقات — ما لم تهدم وتقوض البنى الاقتصادية والاجتماعية المولدة لذلك الصراع ، والمولدة بالتالي للإيديولوجيا التي تشرح هذا الصراع وتحلله .

● إذا كان الكثيرون من الناس قد فقدوا الإيمان بقيمة الماركسية ،

---

1 درج بعض المفكرين البورجوازيين في العقد الأخير على هجاء الأيديولوجيا بحجة أن العلم قد أغنى عنها . وقد شاركهم في هذا الاتجاه بعض الدوغمائيين من الماركسيين ، ونخص بالذكر ألتو سير ، ممن عرفوا الايديولوجيا بأنها ما قبل تاريخ العلم ونفوا بالتالي أن تكون الماركسية أيديولوجيا .

« المترجم »

فربما كان السبب في ذلك هو أنها بدت لحقبة طويلة من الزمن متجسدة في التجربة السوفياتية وحدها . ولقد كان من المحتّم أن ترتد مصاعب هذه التجربة واخفاقاتها على الماركسية نفسها .

جان بول سارتر : لم يفهم الناس ما معنى التجسد . مع أن هذا كان مفهوماً في الماضي حين كان يقول : « ما كان أجمل الجمهورية في ظل الامبراطورية ! » . وليس في مقدور الاشتراكية بدورها أن تكون نقية صافية إلا في الفكر والمُثُل ، أو ربما في المستقبل البعيد حين تصبح نظام المجتمعات قاطبة . وبانتظار ذلك ، لا بد أن يترتب على تجسدها في بلد بعينه وجوب بنائها وتحديدها بشبكة من علاقات لا تقع تحت حصر مع سائر العالم . ومن ثم ، إذا تكوّن الواقع وتشكّل ، ترنّق صفاء الفكرة ونقاؤها . هذه الفكرة تجد رائع توضيحها وتفسيرها في هذه الجملة البسيطة التي فاه بها أحد أبناء مالي : « حتى نحكم على مصاعب مالي الاشتراكية ، يجب أن نتذكر بأنها ملزمة بعقد أواصر اقتصادية واجتماعية مع بلدان إفريقية لها بنية ونظام مختلفان جذري الاختلاف . إن اشتراكيتنا مشروطة بكوننا قطراً قاريّاً لا منفذ له إلى البحر » . بدءاً من هنا بالتحديد تبدأ المصاعب والرغبة في تجنبها قد تحرف الحركة عن مسارها أو تجمّدها . وهذه أخطار واقعية ، ولكنها ليست من سمات النظام : فهي تومىء فقط إلى ما ينبغي على المواطن أن يناضل ضده ، وإلى التنازلات الممكنة بصفة مؤقتة ، والمستحيلة على المدى البعيد والنهائي .

والماركسية ، بصفتها منهجاً نقدياً وجدلياً ، هي بالتحديد الأداة التي تمكّن الحركة من فهم نفسها ومراقبة ذاتها . ومن سوء الحظ أنه غالباً ما يحدث — حين تكون الإيديولوجيا الماركسية رسمية — الشيء نفسه الذي حدث لبعض أبناء فرويد الذين قرأت ذكرياتهم . فمن يسمعهم يحسب أن تصرفات والدهم ومسالكه لم تمتّ قط إلى التحليل النفسي بصلة . وفي

نظرهم أن تطبيق المنهج التحليلي عليه أمر لا يُعقل ولا يتصور ، وذلك ما دام هو الذي ابتكره .

ولهذا السبب عينه لم تُنشأ ولم تصغ داخل الحزب السوفياتي أي نظرية ماركسية عن الستالينية . وقد تلتقي فردياً بسوفياتيين يقولون لك أشياء مثيرة للاهتمام للغاية بصدد الكيفية التي عاشوا بها العهد الستاليني بسيكولوجياً . وقد حاولت بعض أحزاب الغرب – كالحزب الشيوعي الإيطالي – أن تقدم تفسيراً للستالينية . ولكن لم تقم محاولة من هذا النوع حتى الآن في بلدان الشرق : فلكأن الماركسية فقدت قيمتها النظرية والعملية مع مَشْركة وسائل الإنتاج .

والخطر الذي تلوح نذره في الأفق في هذه الحال هو خطر الانتهازية . ولا مفر من الوقوع بين براثنه حين يدفع الخوف من التحريفية إلى تبني دوغمائية جامدة ، الأمر الذي يترتب عليه البحث عن حلول مناسبة ، على أساس من التجريب ، ضمن إطار مجتمع لا يضع نفسه بنفسه موضع تفكير وتأمل . ذلكم هو الخطر : وفي اعتقادي أن السوفياتيين اليوم متنبهون له وواعون .

● هناك فكرة تشق طريقها بمزيد ومزيد من القوة باطراد ، وهي أن المشكلات – وبالتالي حلولها – هي واحدة في التحليل الأخير في المجتمعات الصناعية كافة ، سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية .

جان بول سارتر : لتوكيد ذلك ، لا بد من تقديم الدليل على أن في البلدان الاشتراكية صراعاً طبقياً ، أي على أن الامتيازات الممنوحة لأناس بعينهم تتراكم وتتناضد . والحال أنه ليس هناك شيء من هذا : صحيح أن هناك تفاوتات تُلمس لمس اليد ، لكن المال الذي يكسبه مدير المصنع في الاتحاد السوفياتي لا يمكن إعادة توظيفه أو تثميره في أي مكان . فهو

يُنفق ويصرف ، ولا يمكن أن يعيد تكوين نفسه أو أن يتزايد بين يدي ذلك المدير كي يصبح قاعدة وأساساً لسلطان طبقي .

ولكم يصدم السوفياتيون ويحنقون حين تبدو عليك سيماء من يعتقد بأن المال عندهم قمين بأن يقلد صاحبه قوة ونفوذاً . فهم يقولون لك بتجرد وتنزه عن كل غرض دعائي : « إن هذه القوة ليست للأغنياء ، وإنما لكبار الموظفين » . ولا شك في أن « كبار الموظفين » هؤلاء يتمتعون بامتيازات عديدة . ولكن بمقدار ما أن النظام متعسف ومستبد ، يرافقه ويلازمه بالضرورة عدم استقرار اجتماعي وتمازج وزوال للنفوذ والحظوة ، وتكون هناك شرّاقة هواء دائمة تحمل القادمين الجدد من القاعدة إلى القمة . وإذا لم يكن ثمة مناص من نشوب منازعات ومصادمات في الاتحاد السوفياتي ، فإنها ستأخذ في هذه الحال شكل إصلاح لا شكل ثورة . إذ لن يكون هناك طبقة مطلوب التطويح بها ، ولكن قد تظهر حاجة إلى إجراء تعديلات وتصحيحات ، وهذا شيء مختلف عظيم الاختلاف .

● ما الشكل الذي يمكن أن يتخذه النضال الثوري اليوم في بلد مثل فرنسا ؟

جان بول سارتر : ما يزال هناك أناس يتخوفون من رؤية الشيوعيين يستولون على السلطة بالعنف . ألا فليطمئنوا بالاً ، فهذا لن يحدث . إن طبيعة الكفاح والمعركة آخذة بالتغير . أولاً لأن الخميرة الثورية المتمثلة في « الحاجة » ــ أعني بالحاجة الطبقة الاقتصادية التي تعيش في بؤس يحضها على التمرد ــ لم تعد تلعب الدور الذي كانت تلعبه في الماضي . فالفرنسيون لن ينزلوا إلى الشارع للمطالبة بالخبز ، لأن الخبز متوفر لهم .

هذا لا يعني أن الوفرة قد تحققت كما تحاول الدعاية الرسمية أن توحي. فنصف الفرنسيين ــ لا ننسَ ذلك ــ ما يزالون يعيشون حول الحد الأدنى

الحياتي ، ولئن كان بعضهم يشتري سيارات مستعملة فليس ذلك بذريعة أو بتعلّة للافتراض بأنهم في ازدهار ورخاء . هكذا كانت الحال أيضاً في كوبا قبل الثورة : فقد كان الناس لا يجدون ما يسدون به رمقهم ، ولكنهم كانوا يتكدسون بالدزينات في السيارات الأميركية . وإنه لأسهل على النظام على الدوام أن يبيع الفقراء السيارات من أن يرفع مستوى معيشتهم ويوفر لهم العمل والمدارس والسكن .

ولكن هناك مع ذلك ، في فرنسا ، تناقصاً في لحاجة الحاجة ، وقد يخيل للمرء أن هذا التناقص قد يؤدي إلى لاتسييس الشغيلة . بيد أن العكس هو الصحيح . فالنضال يشرع باكتساب بعد جديد ، أكثر إنسانية وأقرب إلى الحقيقة ، وذلك بمقدار ما يكون نضالاً يخوضه الشغيلة للإشراف إشرافاً فعلياً على المنشآت التي يعملون فيها . وبالفعل ، لم يعد الغرض الأول من النضال زيادة الأجور ، وإنما الرقابة العمالية على التسيير . ولن يحافظ هذا النضال على ثوريته إلا إذا انصبت المطالب على أهداف لا تستطيع البورجوازية أن تقبل بها من دون أن تحطم نفسها بنفسها .

والحق أن السلطة البورجوازية مستعدة لـ « التكيف » إلى حد ما — كما تقول حكوماتنا — أي لمنح بعض التنازلات إزاء مطالب الشغيلة ، إذا كان في مستطاعها أن تتحمل تكاليفها من دون أن يطرأ نقص محسوس على حدود أرباحها ، ومن دون أن تتعرض البنى الأساسية للإنتاج الرأسمالي إلى التغيير . وبالمقابل ، نراها تطالب باندماج النقابات بالنظام . وإذا ما رفض الشغيلة هذه التسوية ذات الصبغة الإصلاحية ، وإذا مضوا بمطالبهم قدماً إلى الأمام وتطرفوا بها إلى حدها الأقصى ، مستفيدين من كل تنازل لانتزاع تنازل جديد بهدف الإشراف التام على الإنتاج ، أبقوا الكفاح ضمن نطاق صراع الطبقات ، وحولوه إلى هجوم ، ولن يكون هناك مفر في هذه الحال من أن تدرك السلطة البورجوازية أن المطلوب منها تنازلها

واستقالتها لا تكيفها .

● يقبل الكثير من الناس اليوم بالفكرة القائلة بأن السلطة ينبغي أن تتشخص ، أن تتجسد في إنسان بعينه ، وبأن من الواجب ، في الكفاح السياسي ، معارضة شخص بشخص .

جان بول سارتر : دعنا من المواربة : فذلك معناه معارضة ديغول بدوفير [1] . وهذا محال . فديغول أسطورة ، ودوفير إنسان . للأول حظوته ، وليس للثاني منها شيء . ولا يسع أحداً أن يلوم دوفير على أنه بدون حظوة . وليس لذلك من أهمية أصلاً . إنما المقصود هو أنه لا يسعه أن يعارض ديغول إلا بصفته تجسيداً لسياسة ولبرنامج محددين — وهذا بالتحديد ما لا يجسّده .

إنما على هذا الصعيد يمكن لصحافة يسارية أن تؤدي دوراً هاماً . فالشعور بالعجز والعزلة عامل رئيسيّ من عوامل اللاتسييس . وفي فرنسا مئات الألوف من الناس ، ولا سيما في الريف ، ممن يشعرون بالتيه والضياع لأنهم لا يلقون أي صدىً ، في محيطهم ، لتمردهم على النظام . هؤلاء هم من يقضي الواجب بإعادة تجميعهم وبمساعدتهم عن طريق تزويدهم بالتفسيرات والحجج التي قد لا يجدونها أو يتوصلون إليها بمفردهم . الواجب يقضي بأن يعاد إلى الناس الشعور بأن العمل ممكن ، كما يقضي بإفهامهم أن في وسعهم النضال على مستواهم ، في مدينتهم ، ضد نظام التوزيع ، وضد غلاء الأسعار الفاحش ، وضد التسمم الناجم عن الدعاية الرسمية ، الخ . وليس المهم أن تفرض عليهم ايديولوجيا من الإيديولوجيات ، بل أن يُعبّأوا ويُجنّدوا . وتعبئتهم هذه لن تتم عن طريق « إعلامهم » .

---

[1] غاستون دوفير : مرشح الحزب الاشتراكي الفرنسي الانتهازي لرئاسة الجمهورية . « المترجم »

فأخطر الفخاخ هو فخ النزعة الموضوعية . ودراسة مشكلة من المشكلات من دون إشارة إلى الاتجاه الذي يمكن أن تحل فيه ، هي بدورها ضرب من المساهمة في اللاتسييس . من الواجب أن ينفتح الإعلام على العمل . ولقد كان اسم اليسار في الماضي « حزب الحركة » لا « حزب التحليل » . .

وينبغي أيضاً ، دون أن نسقط في المانوية ، أن نزايد في التصلب وعدم التساهل . والواقع أن كل موقف يساري هو موقف « مثير للفضيحة » في خاتمة المطاف ، وذلك بمقدار ما يتعارض ويتنافى مع ما تُبذل المساعي لترسيخه في أذهان أفراد المجتمع قاطبة . هذا لا يعني أن الواجب يقضي بالسعي إلى إثارة الفضيحة — وهذا في الأساس أمر غير معقول وعديم الجدوى لكنه يعني أنه لا يجوز التخوف منها : فإذا كان الموقف المتخذ صحيحاً ، فلا مناص من أن تواكبه الفضيحة كعلامة ، كإشهار طبيعي للانتماء إلى اليسار .

والمصيبة هي أن الكثيرين من أهل اليسار يحلمون بأن يعترف بهم اليمين . فهم لا يخالجهم شعور حقيقي بالطمأنينة إلا حين يقول لهم واحد من أهل اليمين : « حسناً ، أنت من اليسار ، ولكنك امرؤ طيب ! » . وهكذا فإن بعضهم — على سبيل المثال — اشتراكيون ، ولكنهم في الوقت نفسه وطنيون [1] . وبهذا يخيل إليهم أنهم شموليون حقاً . ونتيجة هذا كله هو وجود يسار يحاول أن « يتفهم » مواقف اليمين آملاً بأن يعامله هذا الأخير بالمثل وهذا في رأيي مكر وخداع .

أما فيما يتعلق بي شخصياً ، فإنني أنحي باللائمة على نفسي لأنني احترمت ديغول ،في كتاباتي أكثر مما ينبغي . فقد كان عليّ ألا أقيم اعتباراً

---

١ لا ننس أن سارتر يتكلم تحت ظل دولة امبريالية — فرنسا — وأن الوطنية في ظل الأمبريالية هي شوفينية .

« المترجم »

لكون العديد من الفرنسيين يكنون له الاحترام ، وألا أحترم بالتالي هذا الاحترام . كان الواجب يقضي بشن هجوم مكشوف عليه بصفته شخصاً ضاراً مؤذياً .

● أليس دور الصحفي ، حتى يُفهم القارىء ما يرغب في تفسيره له ، أن يأتيه حيث هو موجود ؟

جان بول سارتر : أعتقد بأننا حين نذهب للقائه حيث هو موجود ، نتركه في غالب الأحيان حيث هو موجود أيضاً . وعلى كل حال ، يبدو أن الصحافة الحالية تزهو وتتباهى كثيراً إذ تزيد موقفه رسوخاً على رسوخ .

هذا مع أن في الإمكان إيقاظ وعي الناس السياسي انطلاقاً من أي حادث ، كائناً ما كان ، شريطة أن يؤخذ بجماعه وكليته . وحتى الحوادث اليومية المألوفة قابلة لتأويل وتفسير عمقي . وقد يكون تحليل نبأ من الأنباء التافهة ، على سبيل المثال ، أشد كشفاً لطبيعة مجتمع من المجتمعات من تعليق على تبدل وزاري .

وليس صعباً أن نلاحظ أن ردود فعل انعكاسية من الحياء والضيق والحرج تتجلى لدي اليسار تجاه كل ما يمت بصلة إلى الجنس والجريمة . وهو يترك للصحافة اليمينية مهمة استغلال « العجيزة والدم » . وهذا خطأ . إذ لا يجوز تحاشي نمط معين من المعلومات بحجة أن هناك طرفاً آخر يستغلها على نحو مقرف . بل ينبغي إيجاد الوسيلة القمينة بحسن الاستفادة منها ، أي القيام بتحليل سوسيولوجي للمجتمع انطلاقاً من تافه الأخبار .

● كانت ردود فعل الصحافة تجاه رفضك لجائزة نوبل متباينة . فهل أدهشتك ؟

جان بول سارتر: لقد أضحكني بعضها إذ نسبت إليّ دوافع لا تصدق . لماذا رفضت هذه الجائزة ، لأنني أرى أنه قد بات لها ، منذ بعض الوقت ،

لون سياسي . فلو كنت قبلت بجائزة نوبل – حتى لو ألقيت خطاباً وقحاً في ستوكهولم ، وما كان هذا بالأمر المعقول أو المنطقي – لكنت تركتهم يشدّونني إلى جانبهم . أما لو كنت عضواً في حزب ، الحزب الشيوعي على سبيل المثال ، لكان اختلف الموقف . ففي هذه الحال كانت الجائزة ستقلد لحزبي ، وإن بصورة غير مباشرة . وعلى كل حال ، ما كانت لتخدم سواه . ولكن حين يكون الأمر متعلقاً بشخص مفرد ، حتى لو كانت له آراء « متطرفة » ، فإنهم سيستردونه إلى جانبهم بالضرورة ، وبطريقة من الطرق ، عندما يتوجونه . وما كان أسهل عليهم أن يقولوا : « إنه منا في خاتمة المطاف » . وما كان في وسعي أن أقبل بذلك .

لقد عزت إليّ غالبية الصحف أسباباً شخصية ، ومنها أنني كنت منزعجاً لأن كامو فاز بها قبلي ... وأنني كنت أخشى أن تأكل الغيرة سيمون دي بوفوار ... أو أنني ، في أحسن الأحوال ، روح أثيرية ترفض كبرياء وصلفاً كل أشكال التكريم . وردّي على ذلك في غاية البساطة : لو كانت لدينا حكومة جبهة شعبية – كما – أتمنى ذلك ولو كرّمتني بتقليدي جائزة ما ، لكنت قبلتها بغبطة وسرور . وأنا لست ممن يعتقدون بأن من واجب الكتّاب أن ينفردوا ويتفردوا ، بل بالعكس . ولكن لا يجوز لهم أن يتركوا الحبل لأنفسهم على الغارب إلى أن يتورطوا في مأزق من المآزق .

ورسائل الفقراء هي أكثر ما أحرجني في هذه القصة كلها . والفقراء في نظري هم الناس الذين لا يملكون مالاً ، ولكن المضلّلون في الوقت نفسه بما فيه الكفاية لكي يقبلوا بالعالم كما هو . هؤلاء الناس كُثر . وقد كتبوا إلى رسائل مؤلمة : « أعطني المال الذي ترفضه » .

والواقع أن ما أثار اللغط والاستنكار هو أن ذلك المال لم ينفق . حين

يكتب مورياك في دفتر مذكراته [1] : « لقد استخدمته ، أنا ، في ترميم حمامي وسياج حديقتي » ، فإنما يدلل على ذكاء وخبث : فهو يعلم أنه لن يثير من فضيحة ولا استنكار . أما لو كان وزع ذلك المال ، لكان صدم مشاعر العديد من الناس . ذلك أن رفضه أمر لا يمكن تصوره . وقد كتب أحد الاميركيين يقول : « لو منحت مئة دولار ورفضتها ، فلن أكون بشراً » .

ثم هناك تلك الفكرة الأخرى التي تقول إن الكاتب لا يستأهل ذلك المال ولا يستحقه . فالكاتب شخص مشبوه . فهو لا يعمل ، وهو يكسب مالاً ، ومن الممكن إذا شاء ، أن يستقبله ملك السويد نفسه . وهذا في حد ذاته مثير للفضيحة وللمشاعر . أما إذا رفض ، فضلاً عن ذلك ، المال الذي لم يستحقه ، فتلك ثالثة الأثافي . فالناس ترى أن من الطبيعي أن يملك المصرفي مالاً وألا يهبه لأحد . أما أن يرفض كاتب المال ، فهذا شيء لا يطاق .

إن هذا كله هو عالم المال ، والعلاقات مع المال زائفة على الدوام . إنني أرفض ستة وعشرين مليوناً [2] ، فينهال عليّ اللوم ، ولكن يقال لي في الوقت نفسه إن كتبي ستحظى بالمزيد من الرواج لأن من الناس من

---

١ « دفتر مذكرات فرانسوا مورياك» . زاوية أسبوعية ، كان يحررها مورياك في مجلة « الاكسبريس » الفرنسية .

٢ من الفرنكات الفرنسية القديمة ، وهي قيمة جائزة نوبل .

« المترجم » .

سيقول : « من هذا الأحمق الذي يبصق على مثل هذا المبلغ ؟ » . إن مسلكي سيدر عليّ إذن مالاً . هذا أمر غير معقول ، ولكن ليس في يدي حيلة .

والمفارقة أنني ، برفضي الجائزة ، لم أفعل شيئاً . وكنت ، بقبولي إياها ، سأفعل شيئاً ما ، إذ أكون قد تركت النظام يستردّني ويسترجعني .

لو نوفيل أوبسرفاتور
١٩ تشرين الثاني ١٩٦٤

باستيل ريمون آرون

سرج لافوري : بعد تظاهرة الطلبة الكبرى الأخيرة في ليلة ١١ — ١٢ حزيران ، التي نصبت فيها المتاريس في باريس بأسرها لا في الحي اللاتيني وحده ، حدث تحول ملحوظ واضح في الرأي العام . فالكثيرون من الناس الذين كانوا قد أعربوا حتى ذلك اليوم عن تعاطفهم مع الطلبة ، ارتأوا هذه المرة أن هؤلاء قد « اشتطوا » وأن «عنفهم العقيم » يسيء إلى قضيتهم بالذات ...

جان بول سارتر : أجل ، لأن الرأي العام الفرنسي — مثله مثل الرأي العام في كل مكان — بليد . وهو بليد لأن الطريقة التي يتم بها إعلامه سيئة ، والطريقة التي يتم بها إعلامه سيئة لأن الصحافة لا تؤدي واجبها . فما من أحد حاول أن يشرح للرأي العام معنى عنف الطلبة الذي هو ، في الواقع ، « عنف مضاد » . عنف مضاد لا بصفة عرضية وضد الشرطة الذين استفزوا الطلبة عن سبق عمد وتصميم فحسب ، بل أيضاً ضد مجتمع يضطهدهم (وسوف أتكلم عن ذلك في الأسبوع المقبل) [1] . وهناك اليوم

---

[1] أنظر مقابلة سارتر التالية .

« المترجم »

أشخاص يحاولون تفسير هذا العنف المضاد : أعني بهم أعضاء لجان العمل الثوري الأربعمئة الذين يثيرون مناقشات عامة ، والذين يقومون في الشارع بالعمل الذي كان يفترض أن تقوم به الصحافة . وقد أخذ هؤلاء على عاتقهم مهمة تقديم الترياق ومضادات السموم ، وعليّ أن أقول إنني أجدهم مدهشين . فأنا أراهم يعملون في حيي ، أمام محطة مونبارناس أو كشك الصحف عند مفرق راسباي — مونبارناس . وهم يتبعون تكتيكين . التكتيك الأول إثارة مناقشة بين شخص يساري أميل إلى الرخاوة وبين يميني محتد . وسرعان ما يتجمع المارة ، ويشرع كل واحد بإبداء رأيه ، وحين يحمى وطيس النقاش ينسحب أعضاء لجنة العمل تاركين آخرين يتابعون الجدال فيما بينهم . ونتيجة ذلك إيجابية على الدوام لأن العنف الصريح الصادر عن اليميني المحتد يساعد الناس على النظر إلى العنف الطلابي نظرة مغايرة .

أما الأسلوب الثاني — وهو الأفضل في نظري — فهو شرح ما يجري شرحاً مباشراً للناس . وليس هذا بالأمر اليسير دوماً . وكثيراً ما أرى نساء في ريعان الشباب ليس لهنّ صوت جهوري يتصدين لفتية بوجاديين [1] محمرين غضباً . وقد ترتفع النبرة أحياناً ارتفاعاً شديداً ، ولكن لا تتبادل الكلمات أبداً . فمثل هذه الفكرة لا تدور في خلد أحد . وبديهي أن النقاش الصغير هو الذي يتكلم أكثر وبلهجة أعنف وبصوت أعلى ، لكنه مضطر على كل حال إلى التقاط أنفاسه بين الفينة والفينة . وتغتنم الفتاة ذات الصوت الخافت هذه السانحة لترد بجواب أو لتطرح سؤالاً ، ولا يجد الفاشي مناصاً من أن يرد رداً يفضح سوء نيته .

إن كل من يشهد هذه المناقشات تأخذه الدهشة إزاء النعومة والصبر

---

١ نسبة إلى بيير بوجاد ، وهو قصاب فرنسي أسس حزباً فاشياً أثناء حرب الجزائر .
« المترجم »

اللذين يشرح بها أولئك الشبان معنى عملهم . إنهم يؤدون فعلاً وحقاً عملاً مدهشاً جديراً بالإعجاب ، وإنني لعلى ثقة بأنه لو وجدت لجان عمل في كل مكان في الشوارع ، صبيحة ١٢ حزيران ، لكان رد فعل الباريسيين تجاه مظاهرات الليل اختلف عظيم الاختلاف .

ماذا حدث في تلك الليلة ؟ حدث ما كان حدث في جميع المظاهرات السابقة التي « ساءت مآلاً » : فقد رد الطلبة على استفزازات رجال الشرطة لا أكثر ولا أقل . فمنذ مطلع شهر أيار جرت جميع المظاهرات المأذون بها بهدوء وسكينة ، ولم تقع أعمال عنف إلا حين كان قصد رجال الشرطة منع الطلبة من التظاهر أو تفريق تجمعاتهم . وفي ١٠ حزيران أغرق رجال الشرطة في مياه السين طالباً ثانوياً من أعضاء « اتحاد الشبيبة الشيوعية الماركسية اللينينية » ، قدم للإعراب عن تضامنه مع عمال فلانس المضربين .

أقول أغرقه رجال الشرطة ، وأنا أعني ما أقول . وليس من المهم — كما تشير الشهادات الى ذلك على ما يبدو — ألا يكون رجال الشرطة قد رموه مباشرة في الماء . فحين يقرر حوالي خمسة عشر شاباً أن يلقوا بأنفسهم في السين ، مختارين بذلك أخطر أشكال الهرب ، لأن قوات الشرطة كانت محدقة بهم ولأن بعض رفاقهم قد سقطوا على مرأى منهم تحت الضرب الوحشي بالهراوات ، فلا مندوحة من القول ، إذا ما مات أحدهم ، بأن مسؤولية الشرطة عن ذلك كاملة . وبديهي أن الصحافة لم تسلم بذلك ، وسرعان ما تحول الطالب « الذي أغرق » في الطبعات الأولى إلى الطالب « الذي أغرق نفسه » في الطبعات التالية .

ولم تكن هناك من مشكلة بالنسبة إلى « الاتحاد الوطني لطلبة فرنسا » : فقد قتلت الشرطة طالباً ثانوياً ، والواجب يقضي بالتظاهر . ولم يكن في وسع الطلبة أن يتركوا واحداً من رفاقهم يقتل من دون أن يحتجوا . ولقد

قال سوفاجو [1] : « إننا سنتظاهر على كل حال . وإذا لم تتدخل قوات الأمن ، فلن يكون هناك من عنف . لكن إذا ما منعنا من المرور فلن نصدر الأمر بالتفرق » .

ومع ذلك منعت الحكومة التظاهرة لماذا ؟ لم يكن هناك من داعٍ البتة . كانت مسيرات أخرى – في ١٣ أيار وفي ١٧ أيار – قد جرت بدون حوادث . وفي هذه المرة أيضاً كان الطلبة والعمال الشبان سيهتفون : « رجال الشرطة رجال غستابو » ، « ديغول قاتل » ، وكانوا سيحتلون سلمياً الشارع ، من دون أن يحطموا واجهة واحدة ، من دون أن يكسروا مقعداً واحداً من مقاعد المقاهي . لكن الحكومة كانت قد قررت حظر المظاهرات كافة لخوفها ، بلا ريب ، من أن يكون بينها مظاهرة أضخم وأعظم وقعاً من مظاهرة الديغوليين في ٣٠ أيار من ساحة الكونكورد إلى ساحة الإتوال [2] .

إن السلطة هي التي خلقت في ١١ حزيران ، بمنعها الطلبة من التعبير بحريّة عن استنكارهم ، سرطاناً عاماً في باريس كلها . ولم يفعل المتظاهرون من شيء سوى أنهم ردوا بعنف مضاد على العنف الذي أعد لهم مسبقاً . وبخلاف ما يراد لنا أن نتصور ، ليس الطلبة بمشاغبين وزارعي قلاقل ، لا همّ لهم غير التمزيق والتحطيم ، وهذا بالرغم من أنهم ينقضون المجتمع نقضاً جذرياً . ولنلاحظ ، بادىء ذي بدء أنهم لم يلجأوا إلى العنف إلا ضد رجال الشرطة . فقد نهبت مفوضيات ومخافر ، وأحرقت سيارات

---

١ رئيس الاتحاد الوطني لطلبة فرنسا أثناء أحداث أيار ١٩٦٨ .

« المترجم »

٢ المظاهرة المشهورة التي حشد لها الديغوليون قوتهم وشارك فيها كبار زعمائهم (دوبريه ، مالرو الخ ..) رداً على تظاهرات الطلبة ، والعمال في أيار ١٩٦٨ .

« المترجم »

شرطة ، وجرح بعض رجال الشرطة . ولقد استخدمت أيضاً ، بلا ريب سيارات خاصة وتجهيزات عامة مختلفة لنصب متاريس دفاعية . لكن الصحافة لم تلاحظ عملياً — وما كان أسعدها لو استطاعت أن تلاحظ — أي حادث من حوادث النهب أو السرقة أو التفظيع ضد « المعارضين » ، وأي عمل من أعمال العنف المجاني . وهذا بالرغم من أن عدداً كبيراً من « السوقة » كما أشارت الصحافة إلى ذلك برضى كبير عن النفس ، قد نزلوا من الضواحي لـ « إرهاب البورجوازيين » . والحق أن عنف الطلبة والعمال الشبان لم يكن قط إلا عنفاً دفاعياً .

هذا من جهة ، أما من الجهة الثانية فإن أولئك الذين يُتهمون مباشرة بأنهم مشاغبون وزارعو قلاقل هم بالتحديد أولئك الذين لا يوافقون على العنف الجامعي . أقصد هنا « الماويين » والفوضويين — التروتسكيين من جماعة « اتحاد الطلبة الثوري » الذين يقدرون أن « العمل » في الحي اللاتيني لا طائل تحته البتة . بل إن مظاهرات الطلبة ، في نظرهم ، إلهاء ضار يلعب لعبة العهد القائم : فالخميرة الثورية يجب أن تحمل في رأيهم إلى قلب الطبقة العاملة ، ومن قلب هذه الطبقة وحدها يمكن أن تخرج حركة ثورية فعالة حقاً . ومع ذلك حلت السلطة هاتين المنظمتين من دون أن تجرؤ على المساس بـ « الاتحاد الوطني لطلبة فرنسا » الذي يدعو إلى التظاهر . كما حلت السلطة منظمة أخرى لا تقع كالسابقتين « تحت لمس » ، هي حركة آذار التي لا يعرف أحد ان كانت تضم ٥٠٠٠ أو ٥٠ منتسباً ، والتي ترفض هي نفسها أن تنتظم في بنية ما ، والتي تعد دور « الأقليات الفاعلة » حاضراً دوماً ولكنه متفشٍ دوماً أيضاً في المجتمع ، والتي هي نقيض ما يمكن أن يسمى بـ « التنظيم الإرهابي » .

● بصدد المقابلة التي جرت بينك وبين كوهين — بانديت والتي

نشرنا نصها ، كتب روجيه بريوريه [1] في « الاكسبريس » يقول إن فكر كوهين — بانديت « صدى لتوماس كارليل ولفريدريك نيتشه ... » .

جان بول سارتر : هذا مثال محزن على الأمية السياسية . ففي وسع بريوريه أن يكتب أفكاراً عامة عن الاقتصاد لأنه قرأ بعض الكتب في الموضوع . أما أن يتكلم عن نيتشه وعن كارليل في معرض الحديث عن كوهن — بانديت ، فإنه يدلل لا على أنه غير مثقف فحسب ، بل أيضاً على أنه لم يتعلم قط كيف يفكر .

إن كوهن — بانديت يستخف بلا حدود بنيتشه ، ولست متأكداً من أنه قرأ كارليل . ونظريات « البطل » ، على كل حال، لا تثير اهتمامه[2] . أما ما يسعى إلى فهمه فهو : ماذا يمكن وما يجب أن يكونه دور أقلية نشطة . وهناك حتى الآن ثلاثة تصورات عن الحركة الانتفاضية : تصور بلانكي ، وتصور لينين ، وتصور روزا لوكسمبورغ .

والأمر بالنسبة إلى بلانكي في منتهى البساطة : فالاستيلاء على السلطة ووضع الجماهير بالتالي أمام الأمر الواقع مهمة تقع على عاتق جماعة مسلحة ، مدربة ، حديدية الانضباط . أما في نظر لينين فإن الجماهير بأسرها هي التي تبادر إلى العمل ، لكن تحت رقابة الحزب الذي يحرض ويقرر . والمهمة عند روزا لوكسمبورغ أيضاً هي مهمة الجماهير ، ولكن بدون تدخل الحزب وبدون تأطيره لها ، على اعتبار أن القادة يظهرون ويختفون بصورة تلقائية ، في كل مرحلة من المراحل ، من قلب الجماهير التي تعود إلى امتصاصهم .

---

١ من رؤساء تحرير « الاكسبريس » ، وهي مجلة فرنسية أسبوعية « وسطية » الاتجاه .
« المترجم »

٢ معروف أن شهرة كارليل تعود إلى كتابة « الأبطال وعبادة الأبطال » .
« المترجم »

وواضح أن تصور كوهن – بانديت ، بالرغم من نفوره من كل محاولة لربطه « بمدرسة من المدارس » ، هو أقرب ما يكون إلى تصور روزا لوكسمبورغ منه إلى التصورين الآخرين . فهو لا يفكر ، ولو للحظة واحدة ، برجال متفوقين أو برجال سامين يفترض فيهم أن يقودوا الجماهير . إنما يرى أن الجماهير تولّد ، من حين إلى آخر ، جماعات صغيرة من رجال ليست لهم صفة « الزعامة » ولكنهم قادرون – في لحظات مناسبة محددة يتجاوب فيها عملهم مع مطلب شعبي عميق – على إضرام نار تحرك جماهيري سرعان ما يحتويهم ويتجاوزهم . أين دور نيتشه وكارليل ههنا ؟ إنني لأود صادقاً لو يفسر لي بريوريه ذلك !

● إن السلطة – وهذا من كلاسيكيات الأمور – تشعر بالحاجة إلى أن تفعل شيئاً ما حتى تهدىء من روع أنصارها وتبث فيهم الطمأنينة وتبرهن على أنها لا تقف مكتوفة اليدين أمام أعمال « الهدم » . وهكذا اختارت أن تضرب من يبدو عليهم أكثر من غيرهم أنهم مشاغبون ومثيرون للفتن : أقصد أعضاء الجماعات الصغيرة الذين كانوا ، في نظر الرأي العام ، « نجوم » حركة الاحتجاج والنقض .

جان بول سارتر : هذا إجراء سوقي ومخزٍ . فقد حلت السلطة « أجهزة » لا وجود لها . وأعضاء الجماعات الصغيرة لا يمتون بصلة إلى « النجوم » إلى حد أن الرأي العام لا يعرف اسم أي واحد منهم باستثناء كوهن – بانديت . وهم في الحقيقة مناضلون لن ينكصوا عن متابعة عملهم الإعلامي والتفسيري في السر إذا ما اقتضت الحاجة .والحكومة ، فيما عدا ذلك ، تهاجم كعادتها الضعفاء . وهكذا طردت من البلاد حفنة من الأجانب ومن بينهم رسامان كانا يعيشان في فرنسا منذ عشر سنوات وفاز أحدهما بجائزة بينال البندقية . ولقد حدث الشيء نفسه ، أثناء حرب الجزائر ،

لجماعة الـ « ١٢١ » [١] . فقد انصب القمع يومئذ على بعض الأساتذة وعلى بائسين أو ثلاثة حيل بدون شفقة ، طوال سنين ثلاث ، بينهم وبين التمثيل في التلفزيون ، أما الكتاب المعروفون ، ولو قليلاً ، فلم يزعجهم أحد .

إنها إذن ، على مستوى القمة ، سياسة الجبن . ولكن النداءات توجه في الوقت نفسه ، على مستوى القاعدة ، لارتكاب أعمال القتل . ذلك أن نداء ديغول إلى إنشاء لجان عمل مدني هو كذلك على وجه الدقة . فهو أسلوب في مخاطبة الناس على النحو الآتي : تجمعوا في حيكم حتى توسعوا ضرباً أولئك الذين يعبرون ، في تقديركم ، عن آراء هدامة أو الذين يسلكون مسلكاً خطراً على الحكومة . لقد حدث شيء من هذا فعلاً . وأنا أعرف شخصين على الأقل ضربا ضرباً مبرحاً ، في باريس ، على أيدي جماعات من مظليين سابقين في ثيابهم المدنية أو حتى في ثيابهم المرقشة . ومن وضع على رأس لجان العمل المدني تلك ؟ روجيه فراي [٢] ، الرجل الذي أمر باغتيال بن بركة !

وبالأصل ، لم يكن هذا النداء إلى القتل الذي وجهه رئيس الجمهورية رداً على عنف الطلاب . فالعجوز لم يغضب إلا حين رسم ميتران ومنديس فرانس علامة استفهام سياسية حول سلطته . فقد كان حتى ذلك الحين مكتفياً بدور الإمعة ، لا يفهم شيئاً ، ينتظر أن تهدأ الأمور وتسكن ، مقتنعاً بأنه سيمسك بزمامها من جديد . ولم يحتدم الجنرال غيظاً ولم تحمر عينه غضباً ولم يقل لأتباعه : « كفانا ضحكاً ، الآن اضربوا بشدة » ، إلا

---

١ جماعة من المثقفين والفنانين شكلوا لجنة مؤازرة وتأييد للدفاع عن فرنسيس جانسون وشبكتهالتي تولت تهريب المجندين الفرنسيين غير الراغبين في القتال .

« المترجم »

٢ وزير داخلية فرنسا الأسبق .

« المترجم »

حين توضحت إمكانية تغيير سياسي ، لا عن طريق حرب أهلية – فميتّران ومنديس فرانس لا يدعوان إليها البتة – بل ضمن إطار المؤسسات .

● تذرع روجيه بريوريه أيضاً ، في مقاله ، بالخطر الفاشي . فقد كتب يقول : أقلية فعالة مقابل أقلية فعالة ، ولعل المظليين هم المؤهلون أكثر من غيرهم للاستيلاء على السلطة .

جان بول سارتر : لنتخيل أن المظليين استولوا على السلطة . فكيف سيتعرفون لتسيير الآلة الاقتصادية ؟ ذلك أن إضراباً عاماً سيحدث بكل تأكيد. هل سيفتشون عن العمال واحداً واحداً في منازلهم لكي يأتوا بهم بالقوة إلى المصانع ؟ قد يكون في الإمكان إصدار الأمر إلى المظليين بمهاجمة العمال في مصنع محتل . ولكن المصانع ستكون فارغة ، خاوية ، هذه المرة . فالإضراب سيحدث داخل البيوت ، ولن يكون في مستطاع المظليين أن يفعلوا شيئاً . كما أنه لن يكون هناك مجال لإرغام المجندين على إطلاق النار على العمال : فالجنود الشبان لن يفعلوا ذلك قطعياً .

إن أولئك الذين يلوحون بالخطر الفاشي ، اليوم ، لا يفعلون ذلك إلا كي يفتّوا في عضد الناس ويثبطوا عزائمهم . فالفاشية لا ترتجل ارتجالاً بثلاث كتائب من المظليين . إذ لا بد لذلك من مجتمع كالمجتمع اليوناني حيث المنشآت كلها خاضعة للرقابة والتجسس ، وحيث اليمين المسلح على أحسن وجه يعد العدة للانقلاب منذ سنين عديدة . أو لا بد من مجتمع يعمل فيه نخراً حزب فاشي منذ عهد طويل ، كما كانت الحال في ايطاليا موسوليني وألمانيا هتلر . لكن انقلاباً فاشياً لا يتم في قطر مثل فرنسا بين عشية وضحاها . أو أنه لن يدوم عندئذ أكثر من خمسة عشر يوماً .

إن « الخطر الفاشي » لا يفيد إلا في إرهاب الناس لحملهم على القبول ببقاء النظام في مكانه . وقد تكلم ديغول عن « مجتمع صائر إلى التغير » . ولكنه يفعل كل ما في وسعه ، منذ أن تربع على سدة السلطة ، ليحول دون

هذا التغير . وهو يسيء فهم طابع الانتفاضة التي حدثت مؤخراً إلى درجة لا يجد لها معها من تفسير في غير نظرية المحاكاة القديمة، نظرية «عدوى» العنف .

فمنذ مئة عام من الزمن يقابل كل انفجار شعبي بالدهشة نفسها : « كيف ! هوذا بلد سعيد يتمتع فيه الطلبة والعمال بالحريات كافة ، ويرتفع فيه مستوى الحياة باستمرار ، ويصوّت فيه الناس بملء الديموقراطية ، ولكن ها هم هؤلاء الطلبة وهؤلاء العمال يستسلمون على حين بغتة لسورة من الغضب ويهبون لتحطيم كل شيء مزدرين أبسط مصالحهم ، ناسين فرح الحياة الذي كان لهم بالأمس ؟ هذا أمر لا تفسير له ! » . أو هذا على الأقل ، أمر لا يمكن تفسيره ، على ما يُعتقد ، إلا بتحريض بعض المسعورين الذين تنتقل حمّاهم بصورة غامضة – كما ينتقل المرض – إلى سائر المواطنين فتتسبب في انفجار جماهيري لا تمكن السيطرة عليه . والحركة التي « لا تمكن السيطرة عليها » في نظر السلطة هي حركة لا هدف لها ولا معنى ، ولا تصبو إلا إلى الهدم للهدم .

هناك ، بكل تأكيد ، المطالبات « المشروعة » ، كزيادة الأجور على سبيل المثال . ولا مرية في أن الرغبة متوفرة في التسليم ببعضها . بيد أن العمال طلبوا هذه المرة أكثر مما ينبغي ، وقد تمت الموافقة على مطالبهم في جو الذعر الذي كان سائداً حتى تذهب سورة الحمى ، ولقد كانت لديغول الجرأة ، وهو فريسة الشراسة ، أن يقول بصراحة على شاشة التلفزيون – وهذا ما لم يكن حتى من صالحه – إن المكاسب المحرزة ليست إلا « ظاهرية » لأنها ستلغى في غضون أشهر قليلة مع ارتفاع الأسعار . وتوجه بعد ذلك للعمال : إذ لم يكن عليهم إلا أن ينتظروا بكل هدوء وسكينة زيادات الأجور « العادية » ، المقدرة من قبل الحكومة .

أما المطالب « اللامشروعة » – المشاركة في التسيير ، السلطة العمالية

تغيير بنى المجتمع – فإن السلطة لا تريد أن تسمع بها ولو مجرد سماع ، لأنها تعبر ، لا أكثر ولا أقل ، عن جنون انتاب الطبقة العاملة غير الواعية لمصالحها الحقيقية .

إن ما ينبغي تفسيره للناس هو أن العنف « غير المسيطر عليه » له معناه ، وأنه لا يعبر عن رغبة في الفوضى بل عن تطلع إلى نظام مختلف .

لنأخذ حالة الطلبة ، على اعتبار أنهم هم الذين أشعلوا فتيل الحركة . ماذا يريدون ؟ الجواب الذي يقدم لنا على ذلك هو أنهم يريدون « سلطة طالبية » . ولكن هذا القول لا يعني شيئاً إذا لم نحاول تحديد موقعهم في الجامعة وفي المجتمع .

لم يعد هذا الموقع على ما كان عليه موقعاً ، نحن ، قبل ثلاثين أو أربعين عاماً . ولقد كنا نحتج ، نحن أيضاً ، حين كنت في العشرين ، على نظام الدروس Cathedra [1] . لكننا كنا يومئذ قلة ، وكنا نعد أنفسنا ، ويا للأسف ، نخبة وصفوة . كنا خمسة وعشرين في دار المعلمين العليا – دورة بعينها – وكان لدينا مكتبة رائعة ، وغرف للعمل ، وغرف للنوم ، ونزر من مال الجيب للتلهي . وكنا نرى أن الكتب خير من الدروس – وهذا صحيح – وكانت طريقتنا في التعبير عن ذلك هي عدم حضور الدروس . وقد ذهبت إلى السوربون مرة واحدة في أحد الأعوام حين قرر الطلبة اليمينيون مقاطعة دروس أستاذ ماكانت أفكاره ترضيهم . في ذلك اليوم انتشر جميع تلامذة دار المعلمين العليا في أرجاء السوربون ، هم الذين ما كانوا يطأون أرضها قط .

---

١ باللاتينية بالنص ، وتعني حرفياً « من طرف الكرسي » ، وتوسعاً « السلطة التدريسية ، المتعاملة ، المتكلفة » .

« المترجم »

ما كنا نختنق ، لأننا كنا كما قلت قلة . وكنا نعمل فيما بيننا بأدوات ممتازة . وقد أعددت شهادة الأستاذية مع نيزان وماهو [1] — الذي هو في اليونسكو — وآرون [2] وسيمون دي بوفوار . وكان في وسعنا أن نتناقش مع أساتذة الدار ، وكانت هناك مناقشات دائمة ، لكن ذلك كله كان يدور في جو من وقت الفراغ الأرستقراطي .

أما اليوم فالوضع يختلف كل الاختلاف . فقد ازدادت أعداد الطلبة إلى درجة لم يعد فيها في مستطاعهم أن تكون لهم مع الأساتذة الصلات المباشرة — الصعبة أصلاً — التي كانت لنا مع أساتذتنا . بل إن الكثيرين من الطلبة لا يرون الأستاذ أبداً . إنما يسمعون فقط ، بواسطة مكبر للصوت ، شخصاً غير إنساني بالمرة ، يتعذر الوصول إليه ، أو الاقتراب منه ، يلقي على مسامعهم درساً لا يفهمون البتة ما الفائدة التي يمكن أن يجنوها منه . إن أستاذ الكلية هو على الدوام تقريباً — وفي أيامي أيضاً — سيد كتب أطروحة ثم راح يستظهرها طوال البقية الباقية من حياته . كذلك ، فإنه امرؤ يملك سلطة يتشبث بها بشراسة : سلطة فرض أفكاره الخاصة ، باسم المعرفة التي راكمها ، على الناس ، من دون أن يكون لأولئك الذين يصغون إليه الحق في الاعتراض عليها . والحال أن المعرفة ، التي لا توضع باستمرار موضع نقد ، والتي لا تتجاوز نفسها وتعيد توكيد ذاتها بدءاً من ذلك النقد ، معرفة عارية من كل قيمة . وحين يكرر آرون المتهارم على مسامع طلابه بلا كلل ولا ملل أفكار أطروحته ، التي كتبها قبل حرب ١٩٣٩ ، من دون أن يكون في وسع أولئك الذين يستمعون إليه أن يمارسوا عليه أدنى

---

١ رينيه ماهو : المدير العام لليونسكو اليوم .

« المترجم »

٢ ريمون آرون : من أبرز وجوه الفكر اليميني اليوم في فرنسا .

« المترجم »

رقابة نقدية ، فإنه في الواقع يمارس سلطة فعلية ، ولكنها غير مبنية بالتأكيد على معرفة جديرة بهذا الاسم .

ما المعرفة ؟ هي على الدوام شيء ليس هو بالشيء الذي كنا نتخيله ، شيء بات يصعب تمريره ، لأن ملاحظة جديدة أو تجربة جديدة قد أجريت بطرائق أفضل أو بأدوات أمثل . ثم إن هذه التجارب الجديده تتعرض للنقض بدورها على يد علماء آخرين ، منهم من هو متأخر ومنهم من هو متقدم . هكذا هي الأمور دوماً . فنظرية آينشتاين قد ولدت من التفكير بتجربة ميكلسون ومورلي التي نقضت مسلمات فيزياء نيوتن . وقد انبثقت عن ذلك النسبية الآينشتاينية التي تعرضت بدورها للنقض بعد تصرّم ثلاثين عاماً .

لكن قد يقال إن الطلاب يعجزون عن توجيه نقد مفيد نافع إلى تعليم أستاذ من الأساتذة ، لأنهم بالتعريف لا يعرفون شيئاً بعد . وردنا ، أولاً ، هو أن من لا يعرف شيئاً يعرف على الدوام أكثر بقليل مما يبدو عليه ، شأن ذلك العبد الذي جعله سقراط يعيد اكتشاف نظرية من نظريات الرياضيات . ثم إن الثقافة ، فضلاً عن ذلك ، لا يمكن أن تتناقل إلا إذا تركت للناس ، في كل لحظة ، إمكانية نقضها .

وقد قمت في هذا المجال بتجربتين فصيحتي الدلالة . فحين كنت أستاذاً في ثانوية لان ، كان تلاميذي من أبناء كبار المستثمرين الزراعيين ممن يرون في القرش قرشاً ، وفي الطاولة طاولة ، وفي الثور ثوراً . ولم يكن هناك مجال لإخراجهم عن هذا الحس المادي الطيب . فقلت في نفسي يومئذ إنه ينبغي أن أبدأ السنة الدراسية بإثارتهم قليلاً وبشرح المثالية الكانطية لهم . ولقد جاءت مقاومتهم عنيفة شرسة . فقد كانوا لا يطيقون أن يتحملوا فكرة أن الواقع المسمى بالخارجي يتألف من الوحدة الداخلية لتجربتنا . بيد أنهم بعد شهر من الأخذ والرد قالوا لي : « لقد فهمنا ! » . ونكدوا

عليّ حياتي طوال البقية الباقية من السنة لأنهم راحوا يعارضون كل ما كنت أحاول أن أشرحه لهم بكانط : فقد تمثلوه عميق التمثيل إلى درجة بات معها مرجعهم الدائم .

وبالمقابل ألقيت ، فيما بعد ، في ثانوية باستور بباريس ، دروساً « من أعلى الكرسي » (ex-cathedra) . ويومذاك امتنع التلاميذ عن الأخذ والرد . فما الفارق بين أن يكون العالم واقعاً خارجياً أو تعاقباً مترابطاً من التصورات ، وكذلك بين أن يشتهي الأولاد أباهم أو أمهم ؟ إن هذا كله كان عندهم سواء . وكانت الصحف والاذاعة قد صقلتهم بثقافة زائفة . فكانوا لا يناقشون شيئاً ، ولبثوا لا يعرفون شيئاً في آخر السنة . إن الطريقة الوحيدة للتعلم هي المناقضة والأخذ والرد . كما أنها الطريقة الوحيدة لكي يصير الإنسان إنساناً . فالإنسان ليس بشيء إذا لم يكن مناقضاً . ولكن ينبغي أيضاً أن يكون مخلصاً وفياً لشيء ما . وذلكم هو بالضبط المثقف في نظري : امرؤ وفيّ مخلص لمنظومة سياسية واجتماعية ، لكنه لا يني ينقضها . وقد يحدث ، بكل تأكيد ، أن ينشب تناقض بين وفائه ونقضه ، ولكن هذا أمر مستحسن لأن التناقض في هذه الحال تناقض مثمر . وبالمقابل فإن الوفاء بدون نقض غير مقبول ، لأن الإنسان لا يعود في هذه الحال إنساناً حراً .

لقد خلقت الجامعة كي تنشىء رجالاً مناقضين . وبعبارة أخرى ، إن المفروض في رجل في الخامسة والأربعين من العمر أن يعلم أن الأفكار التي كوّنها لنفسه ، بعد أن نقض أفكار الناس الذين ثقفوه وساعدوه ، ستوضع موضع نقض بدورها في غضون خمس سنوات ، وذلك بالتحديد من قبل أولئك الذين ثقفهم والذين سيقولون له : « ليس الأمر كذلك بل الأمر هكذا » ، وهذه ، في الحقيقة والجوهر ، أولى علامات الهرم . والإنسان يدخل في مرحلة الهرم بين الخامسة والثلاثين والخامسة والأربعين .

لكنه إذا ما تعلم ، بعد أن يكون قد قال ما يريد قوله ، كيف ينقض نفسه مع الآخرين ، فقد يكون في وسعه في هذه الحال أن يطيل قليلاً في أمد عمره الناضج وحياته النافعة .

والحال أنه ما يزال عندنا إلى اليوم ، في الجامعة ، من أشباه تلك الخلايا المضحكة التي تتمثل في الدروس « من أعلى الكرسي » التي يلقيها سادة لا يناقضون أنفسهم أبداً . ولتشل يميني إذا كان ريمون آرون قد نقض نفسه قط ، ولهذا فإنه غير مؤهل ، في نظري ، لأن يكون أستاذاً . وبديهي أنه ليس نسيج وحده ، ولكني مضطر إلى الكلام عنه لأنه كتب كثيراً في الآونة الأخيرة . ومن قبيل ذلك : « ليس من المعقول أن يشارك الطلبة بصورة من الصور في انتخاب المدرس » . لماذا ؟ لأن السلطة المبنية على المعرفة ينبغي ، في رأي آرون ، أن يتم تناقلها من مدرس إلى مدرس ، ومن راشد إلى راشد . كذلك ينبغي أن تمنح من فوق ، مثلما كان النبلاء في العهد القديم ، لا البورجوازيون ، هم الذين يتمتعون بسلطان رفع الناس إلى مصاف الأشراف .

يبرر آرون رأيه بقوله : هذا طبيعي ما دام الطلبة لا يعرفون شيئاً : فطلبة السنة الأولى لا يمكنهم أن يحكموا على دروس سيد لم يسمعوه بعد . وإني لألفت الانتباه هنا إلى شيء ، وهو أن معظم الأساتذة الذين ينتخبون أستاذاً جديداً في كلية من الكليات لا ينتمون إلى نفس الاختصاص الذي يدرّسه ولا يملكون أي فكرة عن قيمة دروسه . أضف إلى هذا أن طلبة السنة الأولى ليسوا هم وحدهم المطالبين بإبداء رأيهم في اختيار أستاذ من الأساتذة . فهناك أيضاً طلبة السنة الثانية والثالثة ، أي الطلبة الذين استمعوا إلى دروسه والذين يعلمون حق العلم ما رأيهم فيها . وبديهي أنه ينبغي أن يقوم جميع الطلبة بالتصويت معاً .

يقول آرون أيضاً : « من غير المعقول أن يمارس الطلبة بصورة من

الصور وظيفة الفاحص » . باسم ماذا ؟ ولماذا لا يدعى طلبة دور المعلمين العليا ، عند الضرورة ، للحكم على معلومات طلبة الإجازة ومعارفهم ؟ إن هذا معقول ، على العكس ، إلى أبعد الحدود ، إلى درجة حدث معها ، في كثير من الأحيان، في أوروبا ، في فترات الحرب أو الثورة ، أن حل طلبة محل الأساتذة الذين قتلوا أو اضطروا إلى الهرب .

وحتى في حال دعوة طلبة من سوية واحدة للمشاركة في لجان الامتحان فإن العملية لا تبدو إطلاقاً مجانبة للمنطق ، لأنك تعلم ، مثلي ، مقدار أهمية مزاج الأستاذ وأهوائه الفكرية ووساوسه في الامتحان . فإذا كان قد استيقظ مكدر المزاج ، فإنه سيعطي صباحاً علامتين أو أربع علامات لطلاب كانوا سيستأهلون عشر علامات بعد الظهر . ثم إن له آراءه . إنني أتذكر غورفيتش [1] على سبيل المثال : إذا أنت لم تتل محاضرته في علم الاجتماع كما كتبها ، مع أ ، ب ، ج ... فعليك السلام . وإليك مثال آخر : فقد كان لاشوليبه يقول : « ما دمت رئيساً للجنة امتحان دار المعلمين العليا ، فلن يكتب النجاح لمن سيتكلم عن هيغل في وظيفته » ، وبالفعل حال لاشوليبه ، طوال بضع سنوات ، بين فلسفة هيغل وبين الدخول إلى فرنسا ، في الوقت الذي كانت فيه رائجة في انكلترا وإيطاليا . كذلك لم يذكر برانشفيغ [2] — كنا نستمع إلى دروسه في السوربون لأننا كنا نجده أذكى وأخبث من غيره — اسميْ هيغل وماركس في كتابيه الأولين ، ولم يكرس سوى ثماني صفحات لهيغل في كتابه الثالث ، دون أن يكتب هذه المرة أيضاً كلمة واحدة عن ماركس .

---

١ جورج غورفيتش : استاذ علم الاجتماع في السوربون .
« المترجم »

٢ ليون برانشفيغ : مدرس فلسفة لامع في فترة ما بين الحربين ومخ رجعي لامع أيضاً .
« المترجم »

ذلكم هو التعليم غير المسيطر عليه وغير القابل للسيطرة عليه الذي كانوا يعطوننا إياه والذي ما يزالون يعطوننا إياه إلى اليوم . ولهذا كان من الضروري أن يكون الطلبة موجودين ، لا طلبة السنة الدراسية الجارية فحسب بل أيضاً طلبة السنة التالية ، حتى يصححوا عنه الاقتضاء خطأً من الأخطاء أو يعدلوا عنه اللزوم كفة بادرة من بوادر المزاج ، وحتى يعلم الأستاذ أنه يحاكم في الوقت الذي يحاكم فيه . ذلك هو مفتاح المسألة كلها : إذا لم يكن من يحاكم هو نفسه موضع محاكمة ، فليس هناك من حرية حقيقية .

كذلك ليس هناك حرية حقيقية حين تتحول جميع الامتحانات – كما هي الحال اليوم – إلى مسابقات ومباريات . والمسألة هنا هي محض مسألة عدد . فما دام هناك قدر أكبر « مما ينبغي » من الطلبة ، وما دامت النية معقودة على قبول عدد محدود منهم فحسب ، فلا مفر من المسابقات . وحين يقول الطلبة : « لا امتحانات بعد اليوم » ، فهذا يعني في الواقع : « لا مسابقات بعد اليوم ، ولا بعد اليوم جامعة مهمتها تأهيل ٥٪ من أهل النخبة و٩٥٪ من النفايات » . وهم يطالبون بالعكس ، أي بنظام يتيح لـ ١٠٠ ٪ من المواطنين أن يثقفوا أنفسهم من دون أن يضن عليهم في الوقت نفسه بوسائل التخصص وبوسائل الوصول إلى مصاف علماء الرياضيات أو أطباء أمراض القلب .

إن نظام الاصطفاء الراهن هو المطلوب إلغاؤه . وهذا ليس بمستحيل ، كما يبرهن على ذلك التقدم الذي تحقق في مضمار النضال ضد اصطفاء آخر كان يعد في الماضي « طبيعياً »، أعني اصطفاء الأطفال المتخلفين من الأدنى. فمنذ ثلاثين عاماً ، حين كان الأهل ينجبون طفلاً متخلفاً كانوا يضعونه في فيل – إفرار أو في الريف ، وبذلك يخرج نهائياً من مضمار السبق ولكن من دون أن يؤخر الآخرين . أما اليوم فتطبق تقنيات وطرائق لاستدراك

التخلف ، الأمر الذي يتيح لنصف الأطفال المتخلفين على الأقل أن يعاودوا الاندماج بالمجتمع . وهذا لأنه حدث تبدل في المنظور . فبدلاً من التفكير على أساس نخبوي، وبدلاً من القول للطفل: « أنت لن تتاح لك الفرصة أبداً ، لأنك متوحش صغير » ، يقال له اليوم : « أنت إنسان ، والثقافة من حقك ، وفي وسعك العمل مع الآخرين » . وهو يتوصل إلى ذلك فعلاً إذا ما توفرت له المساعدة الواجبة .

إن هذه الثورة نفسها هي التي ينبغي أن تتم على مستوى الجامعة هذه المرة . ينبغي أن تكون مهمة المدرسين فتح باب الثقافة على مصراعيه أمام مجموع طلبتهم ، لا أن تنحصر كما في الماضي في اكتشاف أولئك الذين يبدون لهم جديرين بالانتماء إلى النخبة دون سائر زملائهم من الطلبة . وهذا يفترض ، بالبداهة ، أساليب تعليم جديدة . هذا يفترض أن يولي المدرس عنايته لجميع طلابه ، وأن يحاول أن يكون مفهوماً من الجميع ، وأن يصغي إليهم بقدر ما يكلمهم . هذا يفترض أن يمتنع المدرس عن الاعتقاد ، كما يفعل آرون ، بأن جلوسه وراء مكتبه بمفرده للتفكير — وللتفكير بالشيء نفسه منذ ثلاثين عاماً — هو فعل الذكاء بالذات . وهذا يفترض أخيراً ، وبوجه خاص ، أن يقبل كل مدرس بأن يحاكم وينقض من قبل أولئك الذين يدرّسهم ، وأن يقول بينه وبين نفسه : « إنهم يرونني في كل عريي » . وفي هذا ، بالطبع ، حرج له ، لكن لا مفر من المرور بهذا الطريق إذا كان يريد حقاً أن يعود مؤهلا من جديد للتعليم . وبعد أن رأت فرنسا بأسرها ديغول في كل عريه ، فمن الواجب الآن أن تتاح للطلبة إمكانية رؤية آرون في كل عريه . ولن تعاد إليه ملابسه إلا إذا قبل بالنقض .

لو نوفيل أوبسرفاتور
مقابلة أجراها سيرج لافوري–١٩ حزيران ١٩٦٨.

فكرة أيار ١٩٦٨ الجديدة

سيرج لافوري : كان النصر ، هذا الأسبوع ، للمحافظين : فالمضربون كافة تقريباً استأنفوا عملهم ، والسوربون ، رمز « الفوضى الطلابية » ، احتلت من قبل قوات الأمن ، والفرنسيون صوتوا بكل هدوء ، في الجولة الأولى ، للأشخاص أنفسهم [١] . وباستثناء المكاسب المادية التي حصل عليها العمال ، والتي ليست هي مما لا يعتد به وإن تكن بلا أدنى ريب مؤقتة وعارضة ، لم يبق شيء يذكر ، على ما يبدو ، من الحركة الكبرى التي هزت فرنسا طوال شهر كامل . هل هذا صحيح ؟ أفلم تترك « ثورة أيار » خلفها ، على الرغم من فشلها ، بعض العناصر الإيجابية ؟

جان بول سارتر : حضرت منذ أيام ، في المدينة الجامعية ، مناقشة بين الطلبة حول التحولات الممكنة ،في الجامعة ، وقد بدأ أحدهم مداخلته على النحو التالي : « ينبغي ، أيها الرفاق ، أن نقر بأن عملنا في شهر أيار مني بالفشل ... » . ولو قال مثل هذا الكلام في السوربون قبل خمسة عشر

---

١ معروف ان الديغوليين فازوا بالأغلبية المطلقة ، وبزيادة مئة مقعد جديد ، في انتخابات حزيران ١٩٦٨ البرلمانية .

« المترجم »

يوماً ، لما كانوا سمحوا له حتى بأن ينهي جملته ، ولكان غادر المنبر وسط الهزء والسخرية . أما هذه المرة فلم يقابل بأي تصفير ولا بأي احتجاج بل تركت له الفرصة لكي يتابع كلامه .

والحق أن الحركة منيت بالفشل ، من منظور معين . ولكنها لم تمن بالفشل إلا بالنسبة إلى أولئك الذين آمنوا بأن الثورة في متناول اليد ، وبأن العمال سيقتفون أثر الطلبة إلى النهاية ، وبأن العمل الذي انطلقت شرارته من نانتير والسوربون سينتهي إلى يوم قيامة اجتماعية واقتصادية سينجم عنها لا سقوط العهد فحسب ، بل أيضاً انحلال النظام الرأسمالي . لقد كان هذا حلماً ، وكوهن – بانديت ، على سبيل المثال ، لم يفكر بذلك قط . بل قال على العكس : « لن تتم الثورة في يوم واحد ، ولن يتحقق اتحاد الطلبة والعمال بين عشية وضحاها . إننا لم نخط إلا الخطوة الأولى . وسنتبعها بخطوات أخرى » .

ان أعداداً كثيرة من الشبان تفهم هذه الحقيقة . وهي تعلم أنه لا سبيل إلى الإطاحة بنظام للحكم بواسطة ١٠٠٠٠٠ طالب عزل من السلاح مهما كانت شجاعتهم عظيمة . فلقد كان هؤلاء مفجري حركة كبرى ، وقد يفجرونها من جديد في المستقبل ، هذا صحيح ، ولكن المطلوب الآن استئناف الكفاح في أشكال أخرى .

لقد كانت المناقشة مثيرة ، ذلك المساء ، لأنها كانت منصبة على الوسائل القمينة بتوفير استطالات إيجابية لتمرد أيار . وقد برزت فيها وجهتا نظر . فقد قال بعضهم : « ينبغي أن نقاتل حتى نفرض جامعة نقدية ، مسيّرة ذاتياً ، يطرأ فيها تحول جذري على العلاقة بين المعلم والمتعلم وعلى علاقة الجميع بالثقافة » . ففي مجال دراسة الطب على سبيل المثال ، بادر بعض جماعات الطلبة إلى إعداد مشاريع واضحة محددة تضع نصب عينيها لا تمثل قدر معين من المعارف والمعلومات فحسب . بل تطرح في الوقت

نفسه مشكلة العلاقة بين الطبيب والمريض ، ومشكلة العلاقات بين الأطباء ، وأخيراً مشكلة دور الطب في المجتمع . وتذهب هذه الاقتراحات والمشاريع إلى القول بأن الطلبة هم الذين ينبغي عليهم أن يعيدوا تحديد المهنة التي اختاروها ، وأن يقرروا ما إذا كان المفروض بالطبيب أن يكون تقنياً من طراز معين يعمل في خدمة طبقة من الطبقات أم أن يكون إنساناً منتمياً إلى الجماهير ومدعواً من قبلها إلى شفائها . وغني عن البيان أن شكل التعليم ومضمون العلم والمعرفة بالذات سيتغيران بحكم تغير التعريف ، وأن الطالب الذي يدرس الطب لن يكون عند نهاية دروس ذلك الطبيب المعروف لدينا اليوم . وكذلك الحال في العلوم الأخرى : فاكتساب المعرفة سيسير في كل مكان جنباً إلى جنب مع إعمال الفكر النقدي في المنفعة الاجتماعية لهذه المعرفة ، بحيث لا تعود الجامعة « تفبرك » أناساً « ذوي بُعد واحد » — ملاكات وكوادر للنظام الرأسمالي ، طيعة له ومجربة ومستلبة من قبله — بل تخرّج أناساً استعادوا من جديد بُعديْ الحرية الاثنين : الاندراج في المجتمع ونقض هذا المجتمع في آن واحد .

ورداً على الداعين إلى هذا المثل الأعلى الجامعي قال آخرون : « ليست الجامعة النقدية بالأمر القابل للتنفيذ . انظروا إلى جامعة برلين : فقد لبثت على الهامش ، معزولة كالدمل في المجتمع الألماني . وأي دولة رأسمالية ستقبل بتمويل جامعة هدفها المعلن البرهان على أن الثقافة مناهضة للرأسمالية ؟ بدلاً من الجامعة النقدية ، لنقم بالأحرى بنقد الجامعة . إن هذه الجامعة سيعاد بناؤها لنا كما كانت في السابق تقريباً . ونحن لن ننفض أيدينا منها ، بل سنستمر في توجيه صارم النقد — وبالعنف عند الاقتضاء — إلى المعرفة التي تقدم فيها وإلى طرائق التعليم . »

إن الموقفين كليهما ، في رأيي ، ليسا بمتنافيين . ويخيل إليّ أنه من الممكن أن يوجد ، في الجامعة ، « قطاعات نقدية » . ولن يكون في المستطاع

منع طلبة الطب ، إذا كانوا عاقدي النية ومصممين على ذلك ، من القيام ببحث معمق بصدد ما يمكن أن يكونه طب اجتماعي حقيقي . بل إنهم قد يحصلون ، لهذا الغرض ، على قاعات وعلى تعديل في مواعيد الدروس . وصحيح أن مثل هذه الكلية لن تكون « كلية طب نقدية » ، لكن سيكون فيها منفذ لإجراء أبحاث إيجابية .

ويبدو لي خطراً موقف أولئك الذين يقولون : « ليست الحكومة بطرف محاور مقبول ، ونحن عاقدو العزم على رفض كل ما ستقترحه » ، لأنه سيكون في وسع الحكومة أن تقول في هذه الحال : « ما دام الأمر هكذا ، فسأفعل ما أريد » . وخير من هذا الموقف القتال لفرض إصلاحات تصدع رويداً رويداً بناية الجامعة البورجوازية وتضعف النظام برمته ، ثم استخدام هذه الإصلاحات جسراً إلى أشياء أخرى . فنظرية غورز [1] في « الإصلاحية الثورية » هي التي تتيح إمكانية الحفاظ على تطور مستمر دائم وتجذير المطالب تدريجياً .

وإنني لمتفائل بتطور الجامعة الفرنسية ــ بعكس أولئك الذين يتحدثون من الآن عن تقسيمها على الطريقة « الكونغولية » ــ لأن لي أعظم الثقة بما سيفعله معاً الطلبة والسلك التعليمي الفرنسي الذي هو سلك جدير بالإعجاب ولا يقل قيمة ومقاماً عن سلك التعليم في البلدان الأخرى . ولست أرى ما الذي يمكن أن يحول بينهم وبين الوصول إلى حلول . فما يطالب به الطلبة هو أن يحافظوا ، بشكل أو بآخر ، على الحق في النقض سواء أكان منتزعاً انتزاعاً أم ممنوحاً منحاً . وإنني لأعتقد بأن عدداً كبيراً جداً من الأساتذة مستعدون للتسليم بهذا الحق . ولقد كنت أنا نفسي ، في الأمسية الآنفة

---

١ أندريه غورز : مفكر اشتراكي معاصر ، من منظري « الطبقة العاملة الجديدة » .
« المترجم »

الذكر ، مع الطلبة ، ودارت بيننا مناقشة حول « الجامعة النقدية » . وقد طرحت أسئلة ، وتلقيت أجوبة ، ورددت بدوري ، ونقض آخرون ما قلته ، وكل هذا في جو من الصمت وفي نظام أمثل . وإنني لأؤكد لك أنه لو دار ما دار بيننا في صف أنا أستاذه لكنت في منتهى الغبطة .

بديهي أنه لم تكن لي من سلطة غير تلك التي يقرون لي بها . ولو قالوا لي : « أخرج » ، لما كان عليّ إلا أن أخرج ، في حين أنني أنا الذي كان سيأمر بإخراج الطلبة ، فيما لو أردت ، في ظل الجامعة القديمة . ولكن بالمقابل كانت السلطة « الممنوحة » لي – سلطة وسيط يفترض فيه أن يكبد نفسه المشقة حتى يفرض نفسه من خلال إثارته اهتمام أولئك الذين يتحدث إليهم ومن خلال إفهامهم ما يريد – أقول كانت هذه السلطة « الممنوحة » لي أبعث على الرضى والغبطة بما لا يقاس من أي سلطة أخرى تحق لي « شرعاً » . وحين كنت أحظى بالصمت كنت أشعر بأنني « سيد نفسي » أكثر بكثير مما لو ألقيت خطاباً في حفلة توزيع جوائز أمام طلاب ساكنين كالحجر ، عن يساري المحافظ وعن يميني مدير الثانوية . وإذا ما وجدت نفسك موضع نقض ، ولو بعنف ، وفي الوقت نفسه موضع إصغاء ، فإنك ستشعر بالرضى ، لا عن نفسك فحسب بل عن طلابك أيضاً ، أكثر مما ستشعر به فيما لو كانوا يصغون إليك باحترام جامد . وعلى كل ، ستخامرك حماسة أقوى بكثير .

والطلبة لا يرفضون ، بخلاف ما يراد لنا أن نعتقد ، أن يُعلَّموا شيئاً ما ، ولكنهم يطالبون فقط بالحق في مناقشة ما يعلمون إياه ، وفي التحقق من أن ما يعلمون إياه له رأس وله ذنب ، وفي التثبت من أن وقتهم لا يضيع هباءً منثوراً . أنت لا تتصور عدد البلاهات التي علموني إياها يوم كنت طالباً ...

● إن المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى الطلبة ، إذا كانوا لا يريدون أن

تبقى نتائج حركتهم الإيجابية محصورة ضمن نطاق الجامعة ، هي الفلاح في إيجاد اتصال مباشر مع الشغيلة . ولقد كان هذا الاتصال ، في شهر أيار ، في منتهى الصعوبة . فهل يمكن أن يكون أكثر إثماراً في « جامعات الصيف » !

جان بول سارتر : لقد دار كلام كثير ، في تلك الأمسية ، حول هذه النقطة . كان بعضهم يقول : « سيضع الطلبة أنفسهم في خدمة الشغيلة حتى يعلموهم المعارف التي ستسمح لهم بالقيام بتدريب إضافي لمتابعة التقدم الصناعي أو الارتقاء إلى تخصص مهني أعلى » . وكان الآخرون يقولون : « ليس لدي الطلبة ما يعلمونه للشغيلة ، لكن عليهم أن يتعلموا كل شيء منهم » . والواقع أنه من الخطأ وضع مخطط مسبق وتقرير من سيعلم وما سيعلم ولمن سيعلم . فكما هي الحال دوماً ، يمكن لكل إنسان ويجب عليه أن يتعلم من كل إنسان . وأهم شيء في رأيي ، في جامعات الصيف تلك ، هو أن يتعلم جميع الأطراف كيف يتعارفون ويعرفون بعضهم بعضاً . فلئن كان صحيحاً أن الطلبة لا يعرفون شيئاً تقريباً عن حياة العمال ، فالعكس ليس أقل صحة . فالعامل ما يزال يحسب أن الطالب امرؤ تحت متناوله « المذهب الإنساني » ، امرؤ يفهم بعض الأشياء خيراً مما يفهمها هو لأنها فسرت له وشرحت على نحو أفضل ولأن الوقت متاح له لتعلمها . لقد كان هذا صحيحاً في أيامي ، لكنه لم يعد كذلك اليوم . فطالب اليوم إنسان يحشي دماغه ، كما يسمن الأوزّ ، بمعرفة موجهة يفترض فيها أن توفر له طاقات محدودة . وهو لا يتلقى هذه الثقافة الزائفة منعماً مترفاً — فالكثير من الطلبة يعيشون حياة في منتهى الصعوبة — بل يتلقاها مكروباً قلقاً لأنه لا يعلم أبداً ما إذا كان سينحى جانباً ، بلا رحمة ولا شفقة ، بعد بضع سنوات ، نزولاً عند حكم عملية الاصطفاء التي ترمي إلى استخلاص نخبة صغيرة من الملاكات والكوادر من جمهرة الطلبة

الواسعة . وحين يصف العامل طالباً من الطلبة بأنه « ابن أغنياء » ، فهذا يرجع في غالب الأحيان إلى أنه لا يفهمه ولا يعرف شيئاً عن الطريقة التي يحيا بها .

والعكس بالعكس : فالطلبة يجهلون كل شيء عن العمل اليدوي ، ولعله سيكون من المفيد أن يقوم الطلبة ، هذا الصيف بتدريبات في المصانع في نفس الوقت الذي ستلقى فيه « دروس للعمال » في الجامعات ، إذا ما رغب العمال بذلك طبعاً . ومثل هذه التدريبات موجودة من الآن في الأقطار التي شرعت تفهم ما الاشتراكية الحقة ، كما هي الحال في الصين وكوبا .

وعلى كل حال ، ليس لدى الناس قط شيء يقولونه لبعضهم بعضاً ، إلا إذا كانوا من وسط واحد أو إلا إذا أكلوا معاً . وهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً إلا معاً . حين كنت أسيراً ، أثناء الحرب الأخيرة ، كنت أتفاهم رائع التفاهم مع العمال والفلاحين الذين كانوا معي ، أما لو كنت ذهبت إلى مصانعهم أو إلى مزارعهم للكلام معهم بلغتي المجردة أكثر مما ينبغي بوصفها لغة مثقف ، لكانوا أداروا لي ظهورهم . لكننا كنا نتكلم لغة واحدة في المعسكر لأنه كان علينا أن نفعل أشياء واحدة وأن ننفعل معاً — ليس بطريقة واحدة على الدوام ، بالطبع — تجاه الأحداث نفسها . ويخيل إليّ أنه لن تكون هناك علاقات حقة بين الطلبة والعمال إلا متى اشتغلوا معاً ، في الجامعات وفي المصانع .

● ما يزال الكثيرون من الشيوعيين ، من الاورثوذكسيين أو غير الأورثوذكسيين ، يرون أن من حق العمال أن يرتابوا بالطلبة — الذين لا تمت مطالبهم ، على ما يقولون ، بصلة إلى مطالبهم — وألا يسيروا وراء « نزعتهم البورجوازية الصغيرة إلى المغامرة » .

جان بول سارتر : لقد جاء ، بالفعل ، إلى المدينة الجامعية في تلك

الأمسية شيوعي ليقول ، : « الحركة الطلابية ليست بحركة ثورية لأنها : ١ — ليس لها ايديولوجيا ثورية ، ٢ — ولأنها لم تهز النظام القائم ولو مجرد هز ، ٣ — ولأنها ذات طابع فوضوي على اعتبار أن الفوضى هي نتيجة تمرد البورجوازية في كل مكان وزمان ، ٤ — ولأن العمال هم وحدهم الذين يمكنهم القيام بالثورة على اعتبار أنهم المنتجون » .

وقد قوبل هذا الكلام كله بالهزء والصفير ، وعجز المسكين حتى عن إسماع صوته ، لكن لم يكن هناك مناص من الرد عليه . وقد قلت ما يلي : إذا لم يكن بد من وجود ايديولوجيا ثورية للقيام بالثورة ، فإن الحزب الشيوعي الكوبي كان هو وحده القادر في هذه الحال على القيام بالثورة وما كان كاسترو بالمقابل قادراً على ذلك . والحال أن الحزب الشيوعي لم يكتف بالامتناع عن القيام بالثورة فحسب ، بل رفض أيضاً أن ينضم إلى الإضراب العام الذي أشعل فتيله الطلبة ومقاومو المدن في إحدى المراحل . والشيء الجدير بالتأمل والإعجاب في مثال كاسترو هو أن النظرية ولدت من التجربة بدلاً من أن تكون سابقة لها . إقرأ من جديد الخطاب الذي ألقاه كاسترو أمام المحكمة التي كانت تحاكمه بعد الهجوم الفاشل على ثكنة مونكادا : فأنت تجد فيه رغبة ديموقراطية في الإطاحة بباتيستا لأنه دكتاتور ، وأفكاراً إصلاحية اجتماعية على درجة لا بأس بها من الإبهام والغموض ، لن تجد فيه أي « بنية ايديولوجية » . وإنما في أتون الحرب ، وبالاحتكاك مع الفلاحين ، تكوّن المذهب الثوري لكاسترو . وفيما بعد ، ربما حين أحسّ بأن حركته تفتقر إلى أسس نظرية ، تقرب من الشيوعيين . لكنه حين تبين ما العقائد المغلقة التي يريدون فرضها عليه ، وما الأخطاء التي يحملونه على اقترافها ، عاد إلى استقلاله ، وبالتالي تعمقت ايديولوجيته .

ولننتقل إلى صعيد آخر : فليس هناك ما يشير إلى أن الناس الذين قد يشرعون بثورة في فرنسا ملزمون ، حتى يكتب لهم النجاح ، بأن يكون لهم

مذهب جاهز . بل على العكس ، فلئن أخفق الطلبة ، فهذا يرجع جزئياً إلى أن الحزب الشيوعي الفرنسي قد عاق حركتهم ووضع العراقيل أمامها بتصوره المغلق عن الماركسية وبأجوبته الجاهزة على كل شيء ، والمأخوذة مباشرة من هذا النص للينين أو من ذاك .

وليس مرد ذلك إلى أن الثوريين الشبان بلا مذاهب — فمذاهبهم على العكس كثيرة وعظيمة الاختلاف فيما بينها ، وإن كانت جميعها تعزو نفسها بقدر أو بآخر إلى الماركسية — ولكن المقصود هو أنهم على استعداد لوضع أفكارهم على محك العمل . وكلهم مجمعون ، على ما يبدو ، على فكرة هي في منتهى الأهمية ، فكرة « السلطة المزدوجة » التي أطلقها كوهن — بانديت حين قال : « لن يكتب لنا الفوز إلا إذا تواجدت سلطة ثانية في مواجهة ديغول ، ولن تقدم هذه السلطة إلا على أساس اتحاد بين الطلبة والشغيلة » . ألم يتحقق ذلك هذه المرة ؟ إن اللوم في ذلك لا يمكن أن يقع على الطلبة قطعياً .

والنقطة الثالثة في المحاجّة الشيوعية هي أن الحركة الطلابية فوضوية لأنها تمثل تمرداً بورجوازياً . حسناً ! لكن كيف نفسر في هذه الحال تمرد الطلبة التشيكوسلوفاكيين واليوغسلافيين الذين رأوا النور في ظل نظام اشتراكي والذين يتحدر نصفهم أو حتى أكثر من نصفهم من أسر عمالية وفلاحية ؟ بمَ يطالب أبناء الشغيلة هؤلاء ؟ بنفس ما يطالب به ، بوجه الإجمال ، الطلبة الفرنسيون . وإطلاق صفة « الفوضوية » على أناس يطالبون ، ضد الستالينيين وتقنوقراطيي المجتمع الاستهلاكي، بأن يكف البشر عن كونهم منتجات أو أشياء ليصبحوا حقاً وفعلاً سادة مصيرهم ، هو إلصاق للافتة مسمومة على حركة يراد إنزال الأذى بها لأنها جديدة ، ولأنها ثورية حقاً ، ولأنها تهدد الأجهزة القديمة . إن ما يطالب به الثوريون الشبان ، سواء أكانوا أم لم يكونوا من البورجوازيين ، ليس الفوضى ، بل

الديموقراطية على وجه الدقة ، الديموقراطية الاشتراكية الحقيقية التي لم يكتب لها النجاح حتى الآن في أي مكان .

والحجة الأخيرة ختاماً : العمال هم وحدهم القادرون على القيام بالثورة . وجوابي هو أنه لا وجود لطالب مسيس واحد قال غير ذلك . فجميعهم ما فتئوا يكررون : « في وسعنا أن نكون جهاز التفجير ، لكن الثورة لن تتم إلا على يد مجمل الطبقات الشغيلة ، العمالية والفلاحية » . ولكن حتى يكون في مستطاع الطلبة أن يكونوا جهاز التفجير ، فلا بد من أن يكون هناك تلاق بين مطالبهم ومطالب الشغيلة . إلا أن الشيوعيين ينفون ذلك ، ويؤكدون أن طلبة اليوم لا يسعهم ، بحكم أنهم من أبناء البورجوازيين — وهذه هي بالفعل حال ٩٠٪ منهم — أن يعبروا إلا عن مصالح أهاليهم الطبقية ذاتها .

وفي هذا تدليل على ماركسية ميكانيكية ضيقة . ولقد قال ماركس غير ذلك تماماً حين شرح كيف أن المنظرين المتحدرين من البورجوازية يمكن أن يصبحوا الحلفاء الطبقيين للعمال ، لأن مشكلاتهم ، بصفتهم رجال ثقافة وعلم وعاملين في المهن الحرة ، هي مشكلات استلاب كذلك . لقد كان هذا صحيحاً في عهد ماركس . وهو لم يزدد إلا صحة اليوم ، بعد أن اكتشف الطلبة أنهم يعاملون معاملة الأشياء أثناء سني دراستهم ليعاملوا معاملة الأشياء كذلك يوم سيغدون من الملاكات والكوادر . هكذا يكونون قد فهموا أن عملهم يسرق منهم مثلما يسرق عمل العمال ، وان بطريقة مغايرة . ولهذا كان الطلبة والعمال اليوم أقرب بكثير إلى بعضهم بعضاً مما كانت عليه الحال بين أهاليهم .

● هناك شيء بالغ الجدة في أزمة شهر أيار : فالحركة لم تولد من أزمة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية خطيرة ، كما حدث في الماضي على الدوام ،

بل ولدت من مطلب عميق له طابع « تحرري » انضافت إليه فيما بعد المطالب المادية .

جان بول سارتر : لقد حل ، بالفعل ، محل محرك الثورات القديم ، الذي كان الحاجة العارية ، مطلب جديد هو مطلب الحرية . ولقد كان هناك زمن كانت فيه المشكلة الأولى هي مشكلة التملك الجماعي لوسائل الانتاج ، لأن ملكية المنشأة وإدارتها كانتا شيئاً واحداً . تلكم هي المرحلة التي تبدأ من ولادة الرأسمالية العائلية وتمتد إلى ظهور الشركات المغفلة والاحتكارات . وفي تلك المرحلة على وجه التحديد شيدت المذاهب الاشتراكية الكبرى . وكانت تقوم كلها على ضرورة التملك لتتوفر القدرة على التسيير .

أما اليوم فقد تحولت الطبقة الوسطى وتغيرت ، لأنه بات في وسعها أن تدير من دون أن تكون مالكة . إنه ملكوت التقنوقراطية : فالمالكون يفوضون الاختصاصيين والكوادر الكفؤ لتسيير المشاريع شريطة أن يقبضوا أرباحاً . وبذلك تغير أيضاً طابع المطالبة : فليست مشكلة الملكية هي التي تحتل من الآن فصاعداً مكانة الصدارة – ولكن هذا لا يعني أنها لم تعد أساسية – وإنما مشكلة السلطة . ففي المجتمع الاستهلاكي لا يطالب الناس قبل كل شيء بأن يملكوا ، وإنما بأن يشاركوا في اتخاذ القرارات وفي الرقابة .

وما آخذه على جميع أولئك الذين أهانوا الطلبة وشتموهم هو أنهم لم يتبينوا أن هؤلاء الطلبة يعبرون عن مطلب جديد هو مطلب السيادة . فالمفروض في جميع الناس ، في ظل الديموقراطية ، أن يكونوا سادة أنفسهم ، أي أن يكون في وسعهم أن يقرروا متكافلين متضامنين ، لا على انفراد ، ما سيفعلونه . هذه السيادة موجودة على الورق في البلدان الغربية : فالأميركيون قاطبة ، بما فيهم الزنوج ، سادة أنفسهم ما دام لهم حق الإنتخاب .

ولكن هذه السيادة منفية على صعيد الوقائع ، ولهذا تبرز إلى حيز الوجود المطالبة بـ « سلطة » : السلطة السوداء ، السلطة الطالبية ، السلطة العمالية .

كذلك هي الحال في العديد من الأقطار الاشتراكية حيث يظل الأفراد خاضعين لضرورات الإنتاج . إنني لأذكر إعلاناً دعائياً كان المرء يلاحظه في كل مكان من بولونيا بعد عودة غومولكا إلى الحكم في عام ١٩٥٦ ، وكان مكتوباً فيه ما يلي : « السلّ يعيق الإنتاج » . ولقد كان هذا الإعلان ينطلق من عاطفة طيبة وحس سليم لأن مؤداه هو : « اعتنوا بأنفسكم » . لكن الصياغة كانت فصيحة الدلالة . إذ لم يكن فيها ذكر إلا لشيء — السلّ — ولإنتاج أشياء . وبين هذين الحدّين لم يكن هناك وجود للمسلول وللمنتج . وإنما ضد هذه اللاأنسنة يتمرد الطلبة والعمال الشبان من البولونيين والتشيكيين واليوغسلافيين والفرنسيين — ممن يعيشون في ظل أنظمة مختلفة عظيم الاختلاف . فهم ما عادوا راغبين في أن يستمدوا وجودهم من الشيء الذي ينتجونه أو من الوظيفة التي يؤدونها ، بل إن رغبتهم الأولى هي أن يقرروا بأنفسهم ما سينتجونه ، والكيفية التي سيتم بها استخدام ما ينتجونه ، والدور الذي سيلعبونه في المجتمع .

لقد كان الطلبة هم السبّاقين إلى تحسس ذلك وإلى صياغته ، لكن اتصالاتهم بالعمال الشبان كانت كافية ، بالرغم من كل شيء ، حتى يقول هؤلاء الأخيرون بينهم وبين أنفسهم : « لِمَ لا نحن أيضاً ؟ وإذا كان هؤلاء يرفضون الحياة المقيضة لهم ، فلم لا نرفض نحن أيضاً الحياة المقيضة لنا ؟ » . وإن إحساسي لفي منتهى القوة بأن هذا الرفض للشرط البروليتاري من قبل الشبيبة كان أهم جوانب الجدة في كل ما حدث في أيار .

● لقد تكلمت عن الثورة الكوبية . ولقد كان الطريق أمامها سهلاً نسبياً لأن باتيستا كان طاغية في أنظار الشعب الكوبي قاطبة . ولكن ليست

هذه هي الحال مع ديغول . فالناس يحسون بالطابع القمعي للنظام الديغولي إحساساً بالغ التفاوت ، ثم إن قسماً من الطبقة العاملة يصوّت له في الانتخابات باستمرار منذ عشر سنوات .

جان بول سارتر : هذا صحيح . فقد جاء باتيستا إلى الحكم حينما قرر الأميركان ، لأسباب داخلية ، أن يقلصوا مشترياتهم من السكر الكوبي تقليصاً ملموساً . وكان هذا القرار كارثة على الاقتصاد الكوبي ، أدى إلى دمار عدد لا يحصى من الاستثمارات الصغيرة . وكانت الدكتاتورية ضرورية لصيانة الأمن والنظام ، ولإنقاذ كبار الزرّاع .

أما في المجتمع الذي لا يواجه أزمة اقتصادية من هذا القبيل ، فيكثر عدد الناس ، من بين جميع الطبقات ، الذين يفضلون بقاء النظام في مكانه ويظل مستوى وعيهم السياسي متدنياً بوجه الإجمال . ولا يسعنا أن نطلب من تاجر صغير ألا يمحض ديغول ثقته ، وذلك بحكم مصالحه ونوع ثقافته . فهو يتصور أن ديغول يذود عن المشاريع الصغيرة ضد الكبيرة التي تريد التهامها . وبديهي أن هذا التصور خاطىء . فديغول يحض في الواقع على تركّز المشاريع ، وكبار أرباب العمل هم الذين بذلوا على الدوام كل ما في وسعهم للإبقاء على قطاع من المشاريع الصغيرة يتيح لهم انتهاج سياسة مالتوسية وتثبيت أسعارهم بقولهم : « إننا لا نريد خراب الصغار » . لكن التاجر الصغير لا يستطيع أن يدرك ذلك . فديغول يظل في نظره الدرع الواقية ضد الاحتكارات .

ويختلف الأمر بالنسبة إلى العمال . فلقد نظروا على الدوام ، منذ عام ١٨٤٨ ومجازر الكومونة ، بشيء من اللامبالاة واللااكتراث إلى السياسة ، انطلاقاً من الفكرة القائلة بأنهم « جميعهم كلاب » . فحين استولى نابليون الثالث على زمام الحكم ، لم يصدر عن العمال أي احتجاج تقريباً . وقد صوّت كثيرون له في استفتاء ١٨٥٢ . لماذا ؟ لأن الجمهوريين الذين كانوا

يدعونهم إلى الاقتراع ضد الأمير – الرئيس كانوا هم أنفسهم الذين فتكوا بهم ذبحاً وتقتيلاً قبل ثلاثة أعوام . ولقد لبثت السياسة منذ ذلك اليوم ، في نظر الكثير من العمال ، عالماً قائماً بذاته لا يعنيهم في شيء . وكل النزعة الفوضوية – النقابية التي راجت في مستهل القرن قد نجمت عن تلك الواقعة ، وبعض آثارها ما تزال عميقة إلى اليوم في الذهنية العمالية .

ينبغي هنا ألا نخلط بين البورجوازي الذي يصوّت لديغول لأنه يرى فيه حاميه وبين العامل الذي يتكلم عن « الأب ديغول » ويمحضه صوته لأنه لا يحب «طبخات الأحزاب» ، أياً تكن ، ولأنه يضرب بالسياسة عرض الحائط . إن عالم العامل هو العمال . ويوم يتوجب عليه أن يشارك في الإضراب العام ، فإنه سيشارك فيه ، لكن مع زعمائه الفعليين ، أي مع قادته النقابيين وإذا ما سقط النظام ، فمرحى ! بيد أن اللعبة السياسية لا تثير اهتمامه في حد ذاتها .

● تعزى إلى ديغول النية ، في حال فوز الديغوليين في الانتخابات التشريعية ، بتنظيم انتخابات رئاسية ، خلال شهور معدودة ، لن يتقدم هو نفسه إليها . وبذلك يكون قد اختار خروجه بذاته وتجنب الرحيل على « طريقة لوي – فيليب »[1] ، وهذا ما كان سيحدث فعلاً لو أنه انسحب قبل ثلاثة أسابيع .

جان بول سارتر : إذا فاز مرشحوه بـ ٨٠٪ من الأصوات في الانتخابات فإنه سيكون ، في هذه الحال ، سيلاً[2] الذي يقول لشعبه : « انظروا ،

---

١ معلوم أن لوي – فيليب ملك الفرنسيين بين ١٨٣٠ و ١٨٤٨ اضطر بعد ثورة ١٨٤٨ إلى التنازل عن العرش لحفيده .

« المترجم »

٢ سيلا : لوشيوس كورنيليوس سيلا ، دكتاتور روما الذي تنازل عن العرش من تلقاء نفسه في عام ٧٩ ق . م . « المترجم »

لقد فعلت خيراً كثيراً وهأنذا أعود إلى بيتي » . لكن إذا لم تتجاوز الغالبية الديغولية نسبة ٥٣ أو ٥٥٪ ، فإن الرحيل سيظل رحيلاً على طريقة لوي – فيليب ، حتى لو أخره ديغول ثلاثة أشهر ليصون ماء وجهه .

وسواءً أذهب أم بقي ، فإن المهم هو الحفاظ على كل ما يمكن الحفاظ عليه من حركة أيار العظيمة . لقد قال « تشي » غيفارا : « حين تحدث أمور خارقة للمألوف في الشارع ، فقل هي الثورة » . والثورة لم تقم عندنا ، ولكن حدثت أمور خارقة للمألوف علينا أن نحاول الدفاع عنها وصونها .

ينبغي أن نحول دون السحق الذي تخطط له السلطة لكل ما وجد بدايته في شهر أيار . ولسوف يكون القمع في آن واحد مداجياً وقاسياً . ولسوف تبذل الجهود لكي يُعزل ويُحطم ويُبعد أولئك الذين كانوا وراء التمرد ، وبوجه خاص الطلبة . وإنه لمن الأهمية بمكان ألا يشعروا بأنهم وحدهم ، وأن نعقد جميعاً العزم على مساعدتهم وعلى الدفاع عنهم .

لو نوفيل أوبسرفاتور
٢٦ حزيران ١٩٦٨
مقابلة أجراها سيرج لافوري

الشيوعيون يخافون الثورة

إ . ج . ديدييه : في نهاية شهر أيار كانت السلطة الديغولية تبدو وكأنها على وشك الانهيار . أما في مستهل تموز ، وبعد الانتخابات التشريعية التي زادت مقاعدها في البرلمان مئة مقعد ، فإنها تبدو أقوى منها في أي وقت مضى . فكيف تفسر هذا التحول المسرحي ، وهل يمكن أن نعد اليسار مسؤولاً عن ذلك وعاجزاً عن أداء مهامه ؟

جان بول سارتر : هذا يتوقف على أي يسار نتكلم عنه . فإذا كان المقصود الأحزاب والتشكيلات والرجال الذين يمثلون اليسار « السياسي » ، فالجواب في هذه الحال هو « أجل » لكن هناك يساراً آخر ، يساراً سأصفه بأنه « إجتماعي » ، وقد ظهر للعيان ، في شهر أيار ، في المصانع المضربة ، وفي الكليات المحتلة ، وفي مظاهرات الشارع . وهذا اليسار لم يخن رسالته ، بل على النقيض من ذلك . فقد مضى قدماً إلى الأمام ما وسعه ذلك ، وما أمكن قهره في خاتمة المطاف إلا لأن « ممثليه » خانوه .

وليس ذلك بالأمر الجديد . فمنذ أواسط القرن الماضي تشهد فرنسا اختلال توازن بين الواقع الاجتماعي وتعبيره السياسي . وثمة صورتان للبلاد تتعايشان من دون أن تتطابقا :

الصورة الأولى ترسمها نتائج الانتخابات . والصورة الثانية ، وهي الأعمق ، لا تفصح عن نفسها إلا بمثل لمع البرق ، من خلال حركات شعبية عفوية . وقد بان عدم تطابق هاتين الصورتين للعيان في عام ١٩٣٦ ، في أيام الجبهة الشعبية ، لأنه كان على الشغيلة أن « يخترعوا » احتلال المصانع وأن يبدأوا حركة إضراب منقطعة النظير حتّى يحصلوا على أن تترجم في الوقائع — أي من خلال إصلاحات محددة — الحركة « السياسية » التي حملت إلى البرلمان غالبية يسارية قوية . ولقد بذل ، بالأصل ، رئيس مجلس الوزراء يومئذ ، ليون بلوم ، الذي حملته تلك الموجة إلى سدة السلطة ، كل ما في وسعه لإعاقتها ولجمها .

لكن كان هناك على الأقل ، في عام ١٩٣٦ ، انسجام بين الاقتراع والعمل . وقد يحدث — وهذا ما تم فعلاً مؤخراً — ألا يكون هناك انسجام من هذا القبيل . وهذا مردّه إلى أن الشغيلة أو أعضاء الطبقة المتوسطة لا يمكن لهم أن يقفوا مواقف جذرية إلا في خضم العمل . أما إذا قضي على حركتهم من قبيل الخطأ — أو من قبيل المكر والدّهاء — بألا تتعدّى كونها خياراً بين أجهزة سياسية ، فقد يجدون أنفسهم منقادين إلى أن يدينوا في المعزل [1] ما كانوا فعلوه في الشارع .

وفرنسا هذه ، التي حاولت أثناء شهر أيار أن تستعيد حقيقة « صورتها الاجتماعية » من خلال جميع الأكاذيب التي كانت تُغرقُ فيها ، والتي أمكن لها أن تخترع شيئاً ما وأن تعي ذاتها بمقاومتها المباشرة لعنف السلطة البوليسي ، فرنسا هذه فرضت عليها على حين غرة « صورتها السياسية » القديمة : صورة الحزب الشيوعي ، واتحاد اليسار ، والحزب الاشتراكي الموحّد ، وخصومات هذه الأحزاب . وهي صورة عتيقة ومتحجرة إلى

---

١ المعزل : الغرفة السرية في الانتخابات .

درجة لم يحمل معها مرشحو اليسار أنفسهم مشقة تغيير كلمة واحدة في الخطب التي ما فتئوا يلقونها منذ عشر سنوات . وقد سمعنا ، من اليمين ، مرشحاً أو مرشحين يسلمان بأنه « قد حدث شيء ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار » . أما إلى اليسار ، فقل وكأن حركة أيار لم تحدث . وعلى كل الأحوال ، كان يراد لها أن تنتسى بأسرع ما يمكن . بل إنني قرأت على لافتة جدارية شيوعية هذه الجملة الغريبة : صوتوا للحزب الشيوعي الذي فعل كذا ... وفعل كيت ... والذي « منع الحرب الأهلية » . وإنها ، في الحق ، لعظمة نفس أن يصل إلى الإدلاء بمثل هذا الاعتراف .

● كثيراً ما أعربت في الماضي عن تحفظات تجاه سياسة الحزب الشيوعي، ولكنك كنت تعده مع ذلك حزباً ثورياً يمثل الطبقة العاملة . فهل جعلتك أحداث أيار تعدل عن وجهة النظر هذه ؟

جان بول سارتر : أعتقد بأن الحزب الشيوعي وقف ، في هذه الأزمة ، موقفاً غير ثوري بالمرة ، بل حتى غير إصلاحي . لقد عمل الحزب الشيوعي و « الاتحاد العام للشغل » في البداية على إرجاع مطالب الطبقة العاملة إلى محض « طلبات زيادة أجور » — وهي بلا أدنى ريب مشروعة — وعلى حمل الطبقة العاملة على التخلي عن مطالبها بالتغييرات البنيوية . وبعد ذلك احتذيا بديغول وسارا على منواله بمجرد أن تكلم عن انتخابات . وقد سمعنا يومئذٍ والديك روشيه يقول : « نحن لم نطلب قط شيئاً آخر » .

هكذا وجد الحزب الشيوعي نفسه في موقف تواطؤ موضوعي مع ديغول : فقد أدى كلٌّ منهما خدمة إلى الآخر إذ طالبا كلاهما بانتخابات . وطبيعي أن ديغول كان يشير إلى الحزب الشيوعي على أنه العدو رقم واحد باتهامه إياه — وكان أدرى الناس بأن هذا غير صحيح — بأنه وراء « اضطرابات » أيار . لكن هذا الاتهام كان في الوقت نفسه وسيلة يتمكن معها الشيوعيون من استعادة شيء من نفوذهم وحظوتهم . وكان من مصلحة

ديغول ، كل المصلحة ، أن يصورهم على أنهم المحرضون الرئيسيون على «الفتنة » لأنهم كانوا يسلكون مسلك الخصوم « الشرفاء »، العاقدي النية على احترام قواعد اللعبة – وبالتالي مسلك الخصوم الذين لا خطر منهم يذكر .

● هل تشاطر في الرأي أولئك الذين يعلنون أن الحزب سلك في هذه القضية ، وفي التحليل الأخير ، مسلك حركة اشتراكية – ديموقراطية ؟

جان بول سارتر : يخيل إليّ أنه ينبغي أن نتحاشى ونحذر النعوت والأحكام التبسيطية . فالتوكيد بأن « الحزب الشيوعي صار حزباً اشتراكياً – ديموقراطياً » لا يساعدنا البتة على فهم موقفه . والأحرى بنا أن نحاول أن نفسر السبب الذي حمل الشيوعيين على القبول بانتخابات مع علمهم بأنهم ماضون إلى هزيمة – هزيمة يأملون بأن تكون أقل دوياً وجلجلة لكن يعلمون أنها محتمة ، أكيدة . وفي رأيي أنهم قبلوا بذلك لأنهم لا يريدون بأي ثمن أن يستولوا على السلطة . وهذا لسببين :

الأول هو أن اليسار كان سيعجز في حال استلامه السلطة عن الوفاء بالعهود والوعود التي كان الشغيلة قد انتزعوها من أرباب العمل والحكومة . فهو لم يكن مستعداً بصورة من الصور لذلك ، وما كان الحزب الشيوعي يرغب في تحمل مسؤولية ارتفاع الأسعار أو وكس قيمة العملة أو أزمة التجارة الخارجية وما إلى ذلك مما سيحدث حتماً في غضون الأشهر القليلة القادمة . ألا فليتدبر الديغوليون أمرهم بأنفسهم !

بيد أن هذه الآفات لا تتهددنا إلا لأن أرباب العمل يريدون الإبقاء على نظام الربح . وإذا أمكن لحكومة اشتراكية أو شيوعية أن تصل إلى السلطة ، فهل هناك ما يمنع أن تفكر بانتهاج سياسة مغايرة تماماً ؟ وبكلمة واحدة ، ما الذي يمنعها من القيام بالثورة ؟ هنا نصل إلى السبب الثاني

لرفض الشيوعيين استلام السلطة : فهم لم يحققوا تقدّماً يذكر ، منذ نحو أربعين عاماً ، في مضمار نظرية الثورة في البلدان الصناعية « المتقدمة » .

ففي قطر رفيع التصنيع يكون مستوى الحياة عالياً نسبياً ، لكن الاقتصاد يكون هشّاً ، سريع العطب . إذ أنه يقوم على تنظيم تقني في منتهى التعقيد إلى درجة يكفي معها أن يطرأ خلل على بعض العناصر حتى تتوقف الآلة بأسرها . كما أنه منوط بشبكة كاملة من المبادلات الخارجية . فالزراعة ما عادت تقدم ، في معظم الأقطار المتطورة ، كل ما يحتاج إليه السكان . ولا مفر من الشراء من الخارج لتأمين الغذاء ، ومن التصدير للتّمكّن من الدفع . لم يعد هناك مكان لاستقلال مطلق . كما لم يعد هناك مجال ، مثلما فعل الاتحاد السوفياتي في بداياته ، لأن يغلق قطر من الأقطار حدوده على نفسه ، ويعتمد على جماهير الفلاحين لإطعام الناس جميعاً ، وينصرف إلى التأمّل في مشكلات « الاشتراكية في بلد واحد » . إن الثورة . في فرنسا لن تتم بالطريقة التي تمت بها في روسيا عام ١٩١٧ . لكن هذا لا يعني أنها مستحيلة فيها . كل ما هنالك أنه لا بد من إيجاد أشكال نضال جديدة ، والبحث عما يمكن أن يكون تنظيم السلطة الثورية في المجتمعات الرأسمالية الجديدة المسماة بـ « الاستهلاكية » .

● لماذا لم تتم هذه الدراسة قط ؟

جان بول سارتر : لأن الأحزاب الشيوعية الغربية ، ولا سيما الحزب الشيوعي الفرنسي ، قد دربتها الستالينية وروضتها على ألا تستلم السلطة . فلقد جرى تقاسم العالم في يالطا ، كان هذا التقسيم جيداً ، وكان السوفياتيون حريصين على احترام الاتفاق . كانت التعليمات التي يحملها الشيوعيون الغربيون إذن هي ألا يذهبوا إلى « أبعد مما ينبغي » . وكل من حاول في الحزب الشيوعي الفرنسي أن يعمّق المكاسب التي فاز بها الشيوعيون بنتيجة موقفهم الجدير بالإعجاب أثناء الحرب ، وكل من حاول أن يحصل على

إصلاحات ثورية بعض الشيء ، وكل من حضّ العمال على إبداء المزيد من الطاقة الكفاحية ، وجد نفسه يُعنف من قبل الحزب أو يؤمر بالصمت أو يطرد . وهذا لأن القيام بالثورة لم يكن هدف الحزب .

● أنت تشير إلى تأثير روسيا الستالينية على موقف الحزب الشيوعي الفرنسي . ولعل تأثير خلفاء ستالين لم يكن أقل أهمية . ويذهب بي الفكر بوجه خاص إلى تنويه الحزب الشيوعي في كثير من المناسبات بالمظهر التقدمي لسياسة الجنرال ديغول الخارجية ؟

جان بول سارتر : هذا صحيح . وإني لعلى ثقة بأن السوفياتيين انزعجوا كثيراً للهجوم البالغ العنف الذي شنه ديغول على الحزب الشيوعي ، ولكنهم تنفسوا الصعداء من كل قلوبهم ، في خاتمة المطاف ، حين رأوه باقياً في سدة الحكم . بيد أن هذه النقطة يلفها التباس تنبغي إزالته . فإنه لفي حكم المؤكد أن المواقف التي يقفها ديغول في المضمار العالمي تخدم ، ظاهرياً ، الدول الاشتراكية والعالم الثالث . لكن هذه المواقف لا تعدو أن تكون مواقف لفظية . وأنا لا ألومه على ما ينطق به من كلام — حول الامبريالية الأميركية على سبيل المثال — وإنما ألومه على أنه لا يضع فرنسا في وضع يؤهلها فعلاً لتطبيق السياسة الاستقلالية التي ينادي بها . إنني لا أماري في أن أجهزة الحلف الأطلسي القيادية لم يعد مقرها في فرنسا ، ولكننا ما زلنا ننتمي إلى الحلف الأطلسي . والحكومة الفرنسية تخوض الحرب ضد الدولار ، لكن التوظيفات الأميركية في فرنسا ما تزال في نمو مطرد ، وكل واحد منا يعلم ما تفعله في القطاعات الحيوية ، كالالكترونيات ، التي توجه تطور اقتصادنا . والحقيقة أن سياسة ديغول الخارجية « التقدمية » ليست إلا ظاهراً خداعاً ، وهذا بالضبط ما ينبغي على الحزب الشيوعي أن يقوله . وإذا كان لا يقوله ، فهذا لأنه ليس له هو نفسه سياسة خارجية خاصة به ، ولأنه يؤثر أن يظل سائراً ، في هذا المضمار ، في ركاب الاتحاد

السوفياتي . ونحن نفهم على كل حال أن يفضل السوفياتيون — من دون أن يكونوا مخدوعين بـ « التقدمية » الديغولية — أن يظل متربعاً على سدة الحكم في فرنسا جنرال متحدر من البورجوازية يقف من المواقف ما يخدمهم ، يفضلون ذلك على أن يحل محلهم والديك — روشيه الذي لا بد أن يلاقي المزيد من المقاومة حتّى يفرض سياسة خارجية موائمة لمصالح الاتحاد السوفياتي .

● يزعم بعضهم أن الحزب الشيوعي الفرنسي ما كان في وسعه أن يفعل شيئاً آخر غير ما فعله ، إبّان أزمة أيار ، لأن العمال ما عادوا بثوريين : فلقد كانوا على استعداد لإعلان الإضراب في سبيل مطالب مهنية خالصة ، وما كانوا على استعداد مماثل للسير وراء الطلبة في نقضهم الشامل للمجتمع . وهنا نجد صدىً لأفكار هربرت ماركوز حول الاندماج التدريجي للطبقة العاملة بالمجتمع الاستهلاكي . فماركوز يتكلم عن « عبودية مريحة » ، ويرى أن الانتفاضات الثورية لا يمكن أن تصدر بعد اليوم إلا عن شرائح المجتمع الهامشية : الطلبة ، العاطلين عن العمل ، الأقليات الاجتماعية (السود ، على سبيل المثال ، في الولايات المتحدة) . فهل هذا هو رأيك ؟

جان بول سارتر : إنني لا أوافق ماركوز هنا كل الموافقة . وينبغي قبل كل شيء أن نحدد ما المقصود بـ « حركة ثورية » . إن المقصود بها ، أولاً ، حركة يجمع فيها بين الناس إن لم نقل ايديولوجيا مشتركة فعلى الأقل رغبة مشتركة في مقاطعة النظام الذي يحيون في ظله ، ووعي مشترك لضرورة ابتكار أشكال جديدة للنضال وللعنف المضاد . كما أن ذلك يفترض ثانياً أن الإمكانية ، النظرية على الأقل ، متاحة لتلك الحركة للقيام بالثورة .

إن في فرنسا ٧٠٠,٠٠٠ طالب جامعي . وأنا لا أرى بصورة من الصور كيف يسعهم أن ينتزعوا السلطة من البورجوازية ، أو من « الأهالي » أو ممن يمسك بزمامها ، كائناً من كان ، إذا لم ينضم الشغيلة إلى صفوفهم . قد

يلعب الطلبة دور جهاز التفجير ، ولقد برهنوا على ذلك مؤخّراً ، ولكن هذا كل شيء . وهم في الأصل واعون لذلك تمام الوعي .

حتى يتوفر للثورة حظ من النجاح ، فلا بد أن تتوفر القدرة على معارضة السلطة القائمة بسلطة مضادة . وأمام الجهاز القمعي للطبقات المالكة وللحكومة وللجيش ، فإن السلطة المضادة الوحيدة الممكن ممارستها هي سلطة المنتجين ، أي الشغيلة . إن سلاح الشغيل – السلاح الأوحد لكن الباتر – هو رفض تسليم نتاجه إلى المجتمع . فالنظام بأسره يتوقف في هذه الحال . لكن هذه القطيعة لا يمكن أن تحدث إلا إذا دخل المنتج المعترك . والقول بأن الطبقة العاملة ، التي هي وحدها الطبقة المنتجة ، قد انتفعت بصفتها قوة ثورية في المجتمعات « الاستهلاكية » يعدل القول بأن الثورة لن تقوم لها قائمة بعد اليوم في هذه المجتمعات . أنا أعلم أن هذه هي النتيجة التي خلص إليها ماركوز . لكني أرى أن ما جرى في فرنسا قد كذبها وفنـــدها .

لأن الطلاب ، على كل حال ، لم يبقوا بمفردهم . فقد سار معهم عشرة ملايين من المضربين . ليس من اليوم الأول بالطبع ، ولا إلى النهاية . ولكن بما فيه الكفاية من السرعة وبما فيه الكفاية من البعد إلى حد استولى معه الذهول على العمال أنفسهم . فقد وجدوا أنفسهم منجرفين ، دونما سابق تنسيق فيما بينهم ، في حركة راحت تتجذر عفوياً أكثر فأكثر وتطل على مطلب جديد : مطلب الكرامة والسيادة والسلطة . وقد اندفعوا في العمل يغمرهم شعور جديد كل الجِدّة بالحرية وبالابتكار ، ولكن من دون أن يفهموا ما كان يحدث لهم . والدليل على ذلك أنه حين أعطيت الكلمة لهم ، حين طُلبَ إليهم أن يقترعوا ، أعطوا أصواتهم – وعلى الأقل الكثيرون منهم – لديغول. وهكذا نجد أنفسنا من جديد أمام الطلاق أو أمام اختلال التوازن الذي تحدثت عنه بين مجتمع سياسي هادىء كل

الهدوء ــ المجتمع الذي عدنا إليه ــ وبين واقع اجتماعي ، العنف لحمته وسداه ، عبر عن نفسه أثناء شهر أيار . لقد كان كل شيء واضحاً في غمرة العمل والممارسة . لكن حين طلب إلى الشغيلة أن يضعوا اسماً لما يطالبون به ، أجابوا : « ديغول » . وهذا من كلاسيكيات الأمور . لكن المهم أن العمل حدث ، وفي وقت كان يخيل فيه إلى الجميع أنه يستحيل حتى التفكير فيه . وإذا حدث هذه المرة ، فمن الممكن أن يتكرر ويحدث ثانية ، وهذا ما يطعن في تشاؤم ماركوز الثوري .

● إن واحدة من أهم المشكلات هي قطعاً مشكلة الارتباط بين « الأقليات الفاعلة » ، ولا سيما الطلبة ، وبين الجماهير العمالية . هذا الارتباط لا وجود له في الوقت الحاضر في ألمانيا : فغالبية العمال مناوئة لحركة الطلبة الاشتراكيين الثوريين . وفي فرنسا أيضاً ، لا يبدو هذا الارتباط سهلاً .

جان بول سارتر : هذا صحيح ، ولا يسع أحداً أن يقول إن جمهرة العمال الفرنسيين محبذة للحركة الطلابية ، مؤيدة لها . فما حدث أشد تعقيداً بما لا يقاس . فقد بدأ الطلبة عملهم في البداية بمفردهم . ثم حدثت مظاهرة ١٣ أيار الكبيرة التي شاركت فيها المنظمات العمالية . لكن « الاتحاد العام للشغل » كان يطوق الشغيلة منيع التطويق ، وكان يحكم السيطرة عليهم كل الإحكام ، وكان يريد أن يحد ما أمكن من الاتصال بالطلبة ، وسرعان ما أصدر الأمر بالتفرق . ولكن حدثت مع ذلك بعض الاتصالات : ففي عشية اليوم نفسه اجتمع في شان ــ دي ــ مارس طلبة وعمال شبان ليتناقشوا . لكنهم ما كانوا يتكلمون اللغة ذاتها ، وكان كل طرف يراقب الطرف الآخر بدهشة ودونما تفاهم . وفي الإمكان القول إن الفشل ، في ذلك المساء كان ذريعاً .

وما حدث بعد ذلك ؟ بعد يوم أو يومين احتل عمال شبان مصانعهم ، فأشعلوا فتيل حركة إضرابية سرعان ما عمت البلاد بأسرها . ولقد فعلوا

ذلك لحسابهم الخاص ، بدون أي ارتباط واعٍ بالطلاب ، ولكن من الجلي الواضح أن المظاهرة المشتركة هي التي كانت وراء عمليتهم . لقد كان الطلبة جهاز تفجير لحركة راحت تنمو وتتعاظم بدونهم . وغني عن البيان أن « الاتحاد العام للشغل » تدخل في كل مكان ليحول دون الاتصال وتبادل وجهات النظر بين الطلبة والعمال . وقد كان موقفه هذا يتفق وسياسة الحزب الشيوعي التي قامت على الدوام على أساس فصل المثقفين عن الشغيلة : فقد كان الحزب ينشىء خلايا في السوربون ، وينشىء خلايا في الأحياء الشعبية وفي أماكن العمل ، لكنه ما كان ينشىء قطّ خلايا يتواجد فيها العمال والطلبة جنباً إلى جنب .

لقد كانت العلاقات ، على كل حال ، صعبة للغاية على مستوى النقاش : فالناس الذين ليسوا من بيئة واحدة ليس لديهم ما يقولونه لبعضهم بعضاً ، ولا يسعهم أن يفعلوا شيئاً سوى أن يعملوا معاً . ولهذا فإن العلاقات الإيجابية الوحيدة التي أمكن أن تقوم بين الطلبة والعمال ، خلال شهر أيار ، إنما قامت في إطار « لجان العمل الثوري » التي تشكلت هنا وهناك . ولم تكن المهمة التي حددتها هذه اللجان لنفسها النقاش ، بل العمل . وقد وضعت نفسها تحت تصرف الشغيلة المضربين ، مزودة إياهم بما كانوا بحاجة إليه ، بالقوت على سبيل المثال ، ومساهمة أيضاً في « مفارز الإضراب » التي كانت تحرس أبواب المصانع . وإنما في هذا الإطار ، وبالنظر إلى الوجود المسبق لعمل مشترك ، أمكن أن تقوم مناقشات فيما بعد .

أما اليوم فقد انتهت الإضرابات ، ولم يعد هناك مجال لارتباط شامل بين الحركة الطلابية والعمال . لكنني لا أرى البتة أن ما بدأ في أيار كان مآله الفشل الذريع ، وذلك لأن الروابط التي انعقدت ضمن نطاق لجان العمل ما تزال منعقدة . فأنا أعرف الكثيرين من الشبان ممن يزالون يلتقون ويجتمعون بعمال أو بمستخدمين كانوا قد ناضلوا وإياهم جنباً إلى جنب أثناء الإضرابات .

وصحيح أن الجدار الفاصل بين المثقفين والشغيلة لم يتهاو أو يتداع ، لكن الدليل قام على إمكانية زواله في معمعة العمل المشترك .

• إن ما يسترعي الانتباه في الحركة الفرنسية في شهر أيار هو طابعها « التحرري » . فهل تعتقد أن هذا هو أيضاً طابع الحركات التي حدثت في الأقطار الأخرى ، وهل ترى أن في الإمكان الكلام عن تمرد على الحضارة الحديثة بأسرها ، في البلدان الاشتراكية والبلدان الرأسمالية سواء بسواء ؟

جان بول سارتر : لا أعتقد أن في المستطاع تعميم مفهوم « الحركة التحررية » ذاك ، فهو يبدو لي وقفاً على الغرب ، وبوجه خاص على فرنسا التي يستند فيها إلى تقاليد فوضوية راسخة . ولا يسعنا أن نضع في مرتبة واحدة مجتمعات الأقطار الاشتراكية التي سأسميها بـ « مجتمعات الإنتاج » و « مجتمعاتنا الاستهلاكية » الغربية . فالمشكلات فيها ليست واحدة ، ومن ثم فإن النضال العمالي يتلبس في كل منها أشكالاً مختلفة . لكن ثمة شيئاً مشتركاً بين هذين النمطين من المجتمعات ، وهو أنه لا « وجود » في أي منهما للإنسان بصفته فرداً حراً ومسؤولاً . وهذا لا يعني أنه يواجه في كل مكان برفض منحه إمكانية الاندماج بالمجتمع – كما هي حال سود الولايات لمتحدة على سبيل المثال . بل الأمر أشد تعقيداً .

خذ مواطناً فرنسياً : إنه قبل كل شيء مستهلك . لكنه مستهلك « مزيف » لا يترك له اختيار ما يشتهي استهلاكه ، مع حمله على الاعتقاد بأنه يمارس حريته بشرائه المنتجات عينها التي يشتريها سائر الناس . لقد قرأت في مجلة نسائية هذه الجملة المدهشة ، المرفقة بإعلان عن لباس الشاطىء : « كوني جريئة أو محتشمة ، ولكن هذا ما يليق بك أكثر من أي شيء آخر » . وبعبارة أخرى : « إشتري مثل الجميع حتى لا تكوني مثل أي إنسان » . هذا هو التزييف .

والمواطن الفرنسي منتج أيضاً ، ولكن الاستلاب على هذا المستوى أشد بروزاً للعيان . فعلى جميع الأصعدة يفلت مصيره برمته منه ، سواء أكان عاملاً أم طالباً أم من الكوادر . وهو دوماً وأبداً موضوع ، لا ذات . وقد عُيِّن له إلى الأبد ، ومن دون أن تؤخذ مشورته ، العمل الذي ينبغي عليه أن يقوم به ، والأجر الذي يفترض فيه أن يتقاضاه ، والامتحان الذي يتوجب عليه أن يجتازه . إنه موضوع على سكة حديدية ، وليس هو الذي يتحكم بآلة التحويل .

كذلك هي الحال في الأقطار الاشتراكية . مع فارق واحد وهو أن الهدف المنشود ليس الاستهلاك بل « الإنتاج للإنتاج » . إن الآلة تدور على نفسها ، ومكانة الفرد محددة فيها تحديداً صارماً بمقتضيات « خطة » لم يسهم في رسمها ، وبالتالي بمقتضيات مجردة بالنسبة إليه . ففي تشيكوسلوفاكيا على سبيل المثال ، كان التمرد تمرداً على نظام « الإنتاج للإنتاج » اللاإنساني وهو تمرد انتهى إلى المطالبة بالحرية .

● بعد حركة أيار في فرنسا قال الجميع — والحكومة نفسها أقرت بذلك بصورة من الصور — إنه « ما عاد ممكناً أن يكون أي شيء من الآن فصاعداً مثلما كان في السابق » . بل إن الجنرال ديغول تكلم ، من شاشة التلفزيون ، عن مجتمع لا يكون « لا رأسمالياً ولا اشتراكياً بل مبني على المشاركة » . فهل تعتقد بأنه من الممكن حقاً أن يقوم نظام جديد في فرنسا ؟

جان بول سارتر : سوف تتكلم الحكومة كثيراً ، كما هي العادة ، عن الإصلاحات ، ولن تقوم بأي إصلاح يحدث تغييراً فعلياً . وكلمة « المشاركة » على لسان بومبيدو أو ديغول لا تعني شيئاً البتة . ومن الممكن ، بالطبع ، أن نتصور « مشاركة » حقيقية تقلد الشغيلة سلطة فعلية لاتخاذ القرارات في المنشأة . لكن أرباب العمل سيرفضون مثل هذه المشاركة ، وديغول لا يريد أن يسمع بها أو عنها . ومن هنا يصبح لا مفرّ من اختراع

« مشاركة » كاذبة لا تمس في شيء سلطان أرباب العمل ، تشبه من بعض الوجوه « لجان المنشآت » التي تم تأسيسها في عام ١٩٤٤ والتي لم تكن عديمة الجدوى ، تماماً ولكنها لم تغير شيئاً في النظام .

بيد أنه صحيح ، مع ذلك ، أنه لن يكون أي شيء من الآن فصاعداً في فرنسا مثلما كان في السابق ، وهذا لسببين . الأول هو أن الشبيبة قد تعرضت لعملية تسييس غير قابلة للإرتكاس . لا الطلبة الجامعيون فحسب ، بل الطلبة الثانويون أيضاً . هناك أولاد في العاشرة من العمر لهم إخوة وأخوات أكبر سناً يعلمون من الآن لماذا لا يريدون هذا المجتمع . وإن لدى هؤلاء الشبان ، بل هؤلاء الأولاد ، عنفاً لافتاً للنظر ، عنفاً لا يعبر ، بحال من الأحوال ، عن نزوة ، وإنما عن وعي صاحٍ بما يعد ويهيأ لهم . فهم أسرى تناقض : فمن جهة أولى يحسون بأن حظهم في الاندماج بالمجتمع ضئيل لأنهم سيصطدمون بمجموعة كاملة من السدود المقامة في مضمار التعليم للحؤول دون الوصول أحد إلى القمة باستثناء نخبة صغيرة ، ومن الجهة الثانية تثير فيهم المراكز التي يمكن أن يحتلوها إذا أفلحوا في تخطي هذه السدود كافةً القرف والاشمئزاز سلفاً لأنهم لن يكونوا فيها إلا كالأشياء ، أي أدوات بين يدي نظام أهلهم تأهيلاً « خاصاً » لمهمة معينة . إن الشبان يفهمون ذلك في زمن مبكر جداً ، ولهذا نعاين اليوم ظهور جيل غير متوقع من ثوريين في العاشرة من العمر .

ويحدث شيء من قبيل هذا لدي العمال الشبان الذين لا يواجهون ، بالطبع ، المشكلات عينها التي يواجهها الطلبة ، ولكن الذين بدأوا يدركون أن زيادات الأجور التي قاتل آباؤهم في سبيلها — والتي عادت عليهم بمزايا مادية أكيدة : سيارة ، تلفزيون ، غسالة كهربائية — ليست المفتاح الوحيد لتحرر الشغيلة . ولهذا نراهم بدورهم يطالبون اليوم بـ « سلطة » على عملهم وعلى حياتهم .

أما السبب الثاني الذي يحتّم ألا يعود شيء مثلما كان في السابق فهو أن زيادات الأجور التي مُنِحَت للشغيلة أخلت بالتوازن الهش للإقتصاد الفرنسي . فأرباب العمل لا يجانبون الصواب ، من وجهة نظرهم ، حين يؤكدون أن الاقتصاد لا يمكنه أن يتحمل هذا العبء الجديد : فهو بالفعل لا يستطيع ذلك في إطار النظام الراهن . ومن المستحيل الإبقاء في آن واحد على أرباح أرباب العمل وعلى المستوى الحالي للأسعار — وبالتالي على قدرة المنشآت الفرنسية على المنافسة ضمن نطاق « السوق المشتركة » . لكن من يفكر بإلغاء الأرباح ؟ إذن لا سبيل آخر غير سبيل الحفاظ بشكل أو بآخر على مركز الصناعات التصديرية عن طريق الإعانات المالية أو الإعفاء من الرسوم ، وغير سبيل تجريد العمال مما أخذوه عن طريق رفع الأسعار . لكن الشغيلة سيتنبهون إلى ذلك . سيلاحظون أن قوتهم الشرائية ، بعد ارتفاعها على امتداد شهور قليلة ، تسقط من جديد إلى مستواها السابق أو حتى إلى ما دونه . ولن يقبلوا ذلك بسهولة ، ومن المحتمل كل الاحتمال عندئذٍ أن ينفجر ثانية عنف القوى الاجتماعية الفعلية المستترة خلف الصورة السياسية الكاذبة التي رسمتها الانتخابات الأخيرة .

● إن القادة السياسيين لليسار الفرنسي ، من أمثال فرانسوا ميتران وغي موليه ووالديك روشيه ، لم يقفوا — هذا أقل ما يمكن أن يقال — على رأس حركة أيار الاجتماعية . فهل ترى أن هذه الأزمة قمينة بأن تؤدي إلى ظهور تنظيم ثوري جديد ، مستقل عن الأحزاب القديمة وأكثر طاقة كفاحية منها ؟

جان بول سارتر : لقد زعم الشيوعيون على الدوام — وكان هذا صحيحاً حتى الآن — أن الحركات الثورية التي تدعي أنها تقف على يسار الحزب الشيوعي تساهم في تجزئة الطبقة العاملة وينتهي بها الأمر « موضوعياً » إلى أن تكون أكثر يمينية منه . وإننا لنطرح المشكلة طرحاً رديئاً ، في رأيي

إذا حصرنا النقاش بهذه النقطة . فالسؤال الواجب طرحه ليس : هل نحن على يمين الحزب الشيوعي أو على يساره ، وإنما : هل نحن على اليسار حقاً ؟

من كان يقف إلى اليسار في شهر أيار ؟ ليس بالتأكيد ميتران وغي موليه اللذان لم يكن لهما من همّ إلا انتهاز الفرصة السانحة للوصول إلى دفة الحكم ، ضاربين صفحاً عن كل محاولة لفهم ما هو جديد فعلاً في الوضع وليس ، بالتأكيد ، الحزب الشيوعي الذي بذل كل ما في وسعه لعرقلة الحركة ولجمها والذي سمح بانسياخها في الانتخابات . وما ونى الشيوعيون يشتمون الطلبة المناضلين الذين أظهروا كفاحيـــة أكبر ، ولم تكرس « الأومانيتيه » سوى بضعة أسطر للإحتجاج على نفي الحكومة لصفة الشرعية عن الجماعات الثورية الصغيرة التي كانت وراء الحركة برمتها .

إنني لعلى يقين ، في هذه الشروط ، بأن قادة اليسار الحاليين لن يمثلوا البتة في غضون عشر سنوات ، ولست أرى في هذه الحال ما الخطر الذي يمكن أن ينجم عن تشكل حركة ثورية خارج الحزب الشيوعي وإلى يساره . بل يخيل إليّ أن هذا أمر محتم ، وأن هذا هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن « يفلك » سياسة الحزب الشيوعي من « أسرها » ، إذ يتيح للثوريين الحقيقيين الذين ما يزالون في صفوفه أن يرفعوا صوتهم وأن يفرضوا اتجاهاً جديداً للحزب .

● إذا كانت الأزمة الفرنسية قد أثارت إلى هذا الحد اهتمام الرأي العام العالمي ، فهذا لأنه لم يجر قط شيء من هذا القبيل في مجتمع صناعي حديث . وإن المرء ليتساءل الآن ما إذا كانت هذه الأزمة تجد تفسيرها وتعليلها في جملة الشروط التاريخية والاجتماعية الخاصة بفرنسا ، أو ما إذا كان مثل هذا الانفجار ممكناً أيضاً في أقطار متطورة أخرى ، في ألمانيا على سبيل المثال ؟

جان بول سارتر : إن يقيني لراسخ بأن الشيء نفسه يمكن أن يحدث

في ألمانيا . وسأقول في هذا الصدد إن الكثير من الأفكار التي ألهمت الطلبة الفرنسيين جاءت من الطلبة الاشتراكيين الألمان ، بدءاً من الفكرة القائلة بأن الحركة الطلابية لا يمكن أن تتقدم تقدماً حقيقياً إذا لم تقم ارتباطاً مع الحركة العمالية . لقد قلت لي للتو إن هذا الارتباط كان شبه مستحيل في ألمانيا . وفي فرنسا أيضاً كان بحسب مستحيلاً ، ولكنه شرع يشق طريقه إلى الوجود بالرغم من الصعوبات الكأداء ، ومن دون أن يمد بعد جذوره عميقاً في الأرض . ولست أرى من علة تحول دون تكرر الظاهرة نفسها في ألمانيا ذات يوم . بل سأقول حتى العكس . فقد لاحظنا في فرنسا أن الشغيلة الذين ساندوا ودعموا بكل ما أوتوا من قوة وطاقة المطالبات بـ « سلطة عمالية » ، وبرقابة على تسيير المنشآت ، وبمشاركة حقيقية في اتخاذ القرارات التي لها أثرها العميق على حياتهم ، ما كانوا من شغيلة الفئات المهنية الدنيا بل من أولئك الذين أدركوا مستوى من الحياة ودرجة من التخصص مرتفعين نسبياً . والحال أن مستوى حياة العمال الألمان في جملتهم أعلى من مستوى حياة العمال الفرنسيين ، كما أن الأوائل متقدمون على الأخيرين من حيث المساهمة في ازدهار « مجتمع الاستهلاك » . ولعل هذا ما سيحملهم على أن يعوا وعياً أعمق حدود هذا الازدهار ، والاستلاب الذي ما يزال ينطوي عليه . ولقد أماطت الحركة الفرنسية ، التي لم يتوقعها أحد ، أماطت اللثام على كل حال عن شيء يبعث على الارتياح العميق في نظري ، وهو أن البورجوازية المتربعة على سدة السلطة — في ألمانيا أو في أي مكان آخر — لم تعد من الآن فصاعداً في منجى من « مفاجأة فظيعة » .

● ما المشاعر التي يوحي بها إليك النظام القائم الآن في ألمانيا الاتحادية ؟

جان بول سارتر : إنه القطر الأوروبي الذي يشبه في الوقت الراهن أكثر من أي قطر آخر الولايات المتحدة الأميركية . أنت تعلم أنني لا أحب النظام الأميركي كثيراً ، ولهذا يحز في نفسي أن أرى ألمانيا تمضي في

هذا الطريق ، طريق الرغد الاشتراكي – الديموقراطي . لكنني لست متشائماً بصدد مستقبلها ، لأنني ألحظ أن هناك اليوم ألمانيا شابة توحي إلي بكامل التعاطف : ألمانيا الطلبة الاشتراكيين ، وكذلك ألمانيا الشغيلة الشبان الذين ما عادوا يقبلون بالنظام القائم ، وإن كان عددهم ما يزال قليلاً .

أنا لا أقول إنهم سيستلمون مقاليد السلطة غداً ، لكنني على يقين راسخ بأن الشعور بعزلتهم سيخف تدريجياً ، وذلك بمقدار ما يؤلفون اليوم جزءاً من حركة أممية كبرى ، ويبدو لي ميلاد نزعة أممية حقيقية أهم حدث إطلاقاً في السنوات الأخيرة هذه . في الماضي كان يدور كلام كثير عن الأممية ، لكن حين كان يذبح عشرات الآلاف من العمال ، بعد ثورة عامية باريس ، ما كان يقوم خارج فرنسا أي تظاهرة أو أي إضراب تضامني . أما اليوم فإن حركات التمرد التي تندلع شرارتها في قطر من الأقطار تجد في اليوم نفسه تقريباً صدى لها في الأقطار الأخرى . فمنذ أسبوع ، على سبيل المثال ، عرض طلبة جامعة بركلي ، في كاليفورنيا ، أنفسهم للضرب بالهراوات في الشارع إظهاراً منهم لتضامنهم مع الطلبة والعمال الفرنسيين . وربما كان الطلبة الثوريون يشعرون بأنهم معزولون في ألمانيا اليوم . لكنهم يعلمون أنهم ليسوا كذلك في العالم ، وأن لهم حلفاء في براغ ونيويورك وبلغراد وباريس وسان فرانسيسكو وميلانو ، وأينما كان . إن الكثير من أفكار الطلبة الفرنسيين الثورية جاءت من ألمانيا . وسوف تعود إليها – من فرنسا أو من أي مكان آخر .

منشورات جون ديدييه
باريس ١٩٦٨

الجماهير ، العفوية ، الحزب

المانيفستو [1] : أثناء أحداث أيار في فرنسا ، وبوجه عام أثناء النضالات العمالية في سنة ١٩٦٨ ، أنحت الحركات القاعدية باللائمة على الأحزاب الشيوعية لا على انحطاطها البيروقراطي أو على اختباراتها الإصلاحية فحسب ، بل وجّهت النقد أيضاً إلى مفهوم الحزب بالذات ، ومفهوم التنظيم السياسي المتبنين للطبقة . وحين شرعت الحركة القاعدية بالجزر والانحسار ، عادت عدة جماعات « يسارية » إلى إيثار التنظيم على النزعة العفوية ، داعية إلى لينينية « صافية » . ولا يبدو لنا أي من هذين الموقفين مُرضياً . ويخيل إلينا أنه لا سبيل إلى نقد النزعة العفوية — وهذا هو جوهر أمثولة ١٩٦٨ — إلا بشرط أن يكون واضحاً للعيان أن نضج الطبقة الذاتي يقتضي اليوم شكلاً جديداً من التنظيم ، متوائماً وحاجات النضال في مجتمعات الرأسمالية المتقدمة .

وبودنا لو نركز هذه المحادثة على الأسس النظرية لهذه المشكلة . فهي تحتل مكانها في فكرك منذ مناقشة ١٩٥٢ التي باتت اليوم كلاسيكية

---

[1] مجلة شيوعية إيطالية انشقت عن الحزب الشيوعي بزعامة روزانا روساندا .

« المترجم »

(« الشيوعيون والسلم » [1]) ، والمناظرة التي أعقبتها مع لوفور وميرلو – بونتي [2] ، ووصولاً إلى « نقد العقل الجدلي » مروراً بـ « شبح ستالين » [3] (١٩٥٦) . لقد اتهمت في عام ١٩٥٢ بنزعة ذاتية مشتطة ، وانتقدت على أنك لا تقر للطبقة بوجود إلا في الحزب . وفي عام ١٩٥٦ وجه إليك الاتهام المعاكس : الاتهام بنزعة موضوعية تنزع إلى تفسير الستالينية بأنها النتيجة المحتومة لوضع تاريخي . ويخيل إلينا ، في الواقع ، أن لهذين الموقفين أساساً مشتركاً يكمن في مفهوم الندرة والتأخر البنيوي للقطر الذي تمت فيه ثورة أكتوبر ، مفهوم « الضرورات » المفروضة بحكم أن الثورة لم تكن « ناضجة » وبحكم أن الاشتراكية كان مقضياً عليها بأن تبنى في مرحلة التراكم البدائي . ولقد كنت ترى أن المفروض في الحزب حكماً وبالضرورة ، في ظروف نوعية كهذه ، أن يتطابق مع جماهير لم تتوصل بعد إلى المستوى المنشود من الوعي . فهل ترى أن صورة الحزب هذه – التي كانت صورتك وصورتنا عنه في الخمسينات – ينبغي أن يعاد النظر فيها لأن الوضع تغير ، أم على العكس لأن الصياغات السابقة كانت مشوبة بقصور نظري تجلى للعيان بمزيد من الوضع فيما بعد ؟

جان بول سارتر : لقد كان هناك بالتأكيد قصور . لكن ينبغي أن نموضعه تاريخياً . ففي عام ١٩٥٢ ، حين كتبت « الشيوعيون والسلم » ، كان الاختيار السياسي الأساسي هو الدفاع عن الحزب الشيوعي الفرنسي ،

---

١ راجع ترجمتنا لهذا النص في « قضايا الماركسية » – مواقف ٤ – دار الآداب ١٩٦٥ .

٢ مناظرة دارت في ١٩٥٢ بين سارتر ولوفور حول الطبقة والعفوية والتنظيم ، وأخذ فيها ميرلو – بونتي موقف الحكم المنحاز بعض الشيء إلى لوفور .

« المترجم »

٣ راجع ترجمتنا لهذا النص في « شبح ستالين » – مواقف ٦ – دار الآداب ١٩٦٥ .

« المترجم »

وبوجه خاص عن الاتحاد السوفياتي المتهم بالنزعة الامبريالية . وكان دحض هذا الاتهام موقفاً أساسياً بالنسبة إلى من لا يريد أن يكون في معسكر الأميركان . وقد اتضح للعيان فيما بعد أن الاتحاد السوفياتي بسلوكه في بودابست مسلكاً لم يسلكه ستالين – بداعي الذكاء السياسي أو بداعي أسباب أخرى – في يوغسلافيا عام ١٩٤٨ ، ثم بتكراره المسلك نفسه في تشيكوسلوفاكيا . إنما يتصرف كما تتصرف دولة أمبريالية . وأنا إذ أقول ما أقول ، لا تساورني النية في إصدار حكم أخلاقي ، إنما أؤكد فقط أن سياسة الاتحاد السوفياتي الخارجية تبدو مستوحاة بشكل أساسي من علاقته التناحرية مع الولايات المتحدة ، لا من مبدأ الاحترام والمساواة تجاه سائر الدول الاشتراكية . إنما على هذه البيّنة بنيت موقفي في عام ١٩٥٦ . وبديهي أنه ما كان يسعني ، حين وصلت إلى هذه النقطة ، أن أتجاهل التناقض مع مواقفي في عام ١٩٥٢ . وقد حاولت تعليل الأمر في « نقد العقل الجدلي » . وصحيح أنني لم أتعد في هذا التعليل حدود حل منطقي ، ولكن كان من المفروض أن يتبع ذلك تحليل تاريخي للاتحاد السوفياتي في عهد ستالين – وهو تحليل كنت قد وضعت معالمه الأولى ويؤلف قسماً من جزء ثانٍ من « نقد العقل الجدلي » لن يرى النور أبداً في أرجح الظن .

زبدة القول : إن ما سعيت إلى بيانه من خلال الكلام عن مفاهيم معينة كـ « الجماهير » و « الحزب » و « العفوية » و « التسلسل » و « الأقنية » و « الزمر » ، إنما يمثل جنين جواب على تلك المشكلة . والواقع أنني حاولت أن أبين أن الحزب واقع ضروري بالنسبة إلى الجماهير ، لأن الجماهير لا تملك ، بذاتها ، عفوية . فالجماهير تظل ، بذاتها مسلسلة . ولكن بمجرد أن يتحول الحزب ، على العكس من ذلك ، إلى مؤسسة ، فإنه يضحي – اللهم إلا في ظروف استثنائية – رجعياً بالنسبة إلى ما يحفز هو نفسه عليه أو

يوجده ويخلقه ، أعني الجماعة الصائرة إلى اندماج . وبعبارة أخرى ، إن الإحراج بين العفوية والحزب لمشكلة زائفة . فمن منظور وعي الذات لا تبدو الطبقة متجانسة ، بل تبدو بالأحرى مجموعة من عناصر ، من زمر وجماعات أحددها بأنها « صائرة إلى الاندماج » . ففي أوساط العمال نلتقي على الدوام بزمر وجماعات في سبيلها إلى الانصهار والاندماج في هذا المصنع أو ذاك حيث يدور صراع يقيم الأفراد في معمعته علاقات تبادل ويتمتعون ، بالنسبة إلى المجموع ، بما أسميته بـ « الحرية الوحشية » ، ويعون وعياً واضحاً دقيقاً كينونتهم الطبقية .

لكن إلى جانب هذه الزمر والجماعات التي في سبيلها إلى الانصهار والاندماج ، هناك عمال آخرون لا يوجد بينهم الصراع والنضال ، فيلبثون مسلسلين ، وعاجزين بالتالي عن العفوية لأنه لا رابط يربطهم غير رابطة التشيؤ ، رابطة مسلسلة . إنهم على الدوام غير أنفسهم ، لأن وجودهم غير مشار إليه إلا من خلال العلاقة بالآخرين . وحتى الجماعة التي في سبيلها إلى الانصهار والاندماج — مصنع في حالة إضراب على سبيل المثال — تجد نفسها رازحة باستمرار تحت وطأة التسلسل . والعامل الذي يجد نفسه ، في مكان العمل ، عضواً في جماعة صائرة إلى الانصهار والاندماج ، قد يمسي هو عينه مسلسلاً حين يعود إلى بيته أو في أويقات أخرى من حياته . نحن إذن في حضرة أشكال شديدة التباين من الوعي الطبقي : فمن جهة أولى وعي متقدم ، ومن الجهة الثانية وعي شبه غير موجود ، وبين كلا الوعيين سلسلة من التوسطات . لهذا لا يساورني الاعتقاد بأن من الممكن الكلام عن عفوية طبقية ، إنما يصح فقط أن نتكلم عن جماعات تخلقها الظروف وتخلق نفسها نزولاً عند أمر الظروف ، وهي إذ تخلق نفسها لا تستعيد عفوية عميقة مزعومة ما بل تعيش تجربة وضع خاص على أساس ظروف خاصة من الاستغلال والمطالبات المحددة ، تجربة تنحني فيها

على نفسها بصورة صحيحة بقدر أو بآخر .

ماذا يمثل الحزب بالنسبة إلى السلسلة ، بعد أن قلنا ما قلناه ؟ يمثل بالتأكيد شيئاً حسناً ، لأنه يحول دون السقوط في التسلسلية الكاملة . فحتى أعضاء الحزب الشيوعي كانوا سيظلون أفراداً منعزلين ومسلسلين او لم يكوّنهم الحزب في جماعة من خلال رابطة عضوية تتيح لشيوعي ميلانو أن يكون على صلة مع شغيل شيوعي آخر في منطقة من المناطق الأخرى . وعلاوة على ذلك ، تتكون بفضل الحزب ، وفي معمعان النضال ، جماعات وزمر عديدة لأن الحزب يسهّل التواصل . ومع ذلك ، وبوجه عام ، يجد الحزب نفسه ملزماً ، إزاء الجماعة الصائرة إلى الانصهار والاندماج التي ساهم هو نفسه في خلقها ، إما بامتصاصها وإما بإنكارها . والحزب بالقياس إلى الجماعة ، التي لا يتعدى تبنينها أبداً حدود نوع من حلف متبادل ، أقوى تبنيناً بكثير . فالجماعة تتكون فيما الوطيس حامٍ ، وعلى سبيل المثال برسم هدف محدد لـ « ينبغي الإستيلاء على الباستيل » ، وغب العمل مباشرة يتواجه الأفراد الذين تتألف منهم والقلق يهصرهم هصراً ، ويسعون إلى أن يقيموا ، ضمن نطاق حريتهم ، رابطة قابلة لأن تحل محل الرابطة المباشرة التي خلقت في العمل ، أي نوعاً من حلف أو عهد ينزع بدوره إلى تكوين جنين سلسلة وإلى إقامة علاقة تجاور متشيئة فيما بينهم . هذا ما أطلقت عليه اسم « الإخاء — الرعب » . أما الحزب فيتطور ، على العكس ، بصفته مجموعة من المؤسسات ، وبالتالي بصفته نظاماً مغلقاً ، سكونياً ، نزّاعاً إلى التيبّس والتّحجّر . ولهذا السبب يكون متأخراً على الدوام عن الجماهير التي في سبيلها إلى الانصهار والاندماج ، حتى عندما يحاول أن يوجهها ويقودها ، لأنه يفقرها ، ولأنه يسعى إلى ربطها به ، هذا إذا لم يمض إلى حد إنكارها ، إلى حد فك التضامن معها .

ويعكس فكر كل جماعة وعملها ، بالضرورة ، بنية الحزب . هكذا

يحدث ما يلي : إن فكر جماعة صائرة إلى الانصهار والاندماج — بحكم ولادته في معترك موقف خاص لا بسبب « عفوية » مزعومة ما — يكون مشحوناً بشحنة أقوى وأجد وأقدر على النقد من فكر جماعة متبنينة . إن للحزب ، بصفته مؤسسة ، فكراً منزلاً منزلة المؤسسة — أي شيئاً متنائياً عن الفكر المنصب على الواقع — بحيث لا يعود يعكس سوى تنظيمه بالذات ، وبكلمة واحدة فكراً إيديولوجياً . وفي قالبه تتقولب التجربة النضالية عينها ، فيصيبها ما يصيبها من تشوه وانحراف ، بينما تفكر الجماعة الصائرة إلى الانصهار والاندماج بالتجربة كما تتبدى لها ، بدون توسط له طابع المؤسسة . ولهذا يمكن لفكر جماعة من الجماعات أن يكون غامضاً ، مبهماً ، يستحيل تنظيره ، باعثاً على الحرج — كما كانت أفكار الطلبة في أيار ١٩٦٨ — وأن يمثل في الوقت نفسه درجة انعكاس أكثر صحة وحقيقية ، لأن ما من مؤسسة تتدخل وتتوسط بين التجربة وبين التفكير بالتجربة .

نحن نضع هنا إصبعنا ، بالتأكيد ، على تناقض ملازم لوظيفة الحزب بالذات . فالحزب يولد كي يحرر الطبقة العاملة من التسلسل ، ولكنه في الوقت نفسه انعكاس — إنعكاس من طراز معين لأنه غير موجود إلا لكي يلغي ما يعكسه — لتسلسل وتكتيل الجماهير التي يعمل فيها . وتسلسل الجماهير هذا ينعكس في الصفة المؤسساتية للحزب ، فنظراً إلى أن هذا الأخير مرغم على أن تكون له صلات وعلاقات بالمسلسل فإنه هو نفسه هامد ومسلسل بصفة جزئية . وهكذا ينتهي به الأمر ، كي يحمي نفسه ، إلى أن يقف موقف المعارضة إزاء الجماعات التي في سبيلها إلى الانصهار والاندماج ، والتي هي في الوقت نفسه وجه لتلك الطبقة العاملة التي يريد التعبير عنها والتي كان في غالب الأحيان أول من التمسها وحاول استمالتها .

ذلكم هو التناقض العميق الذي يقض مضاجع الحزب ، هذا الحزب الذي يبرز إلى حيز الوجود لكي يحرر الجماهير من التسلسل ثم يغدو هو

نفسه مؤسسة . وهو يحمل بصفته هذه بين طياته عبئاً سالباً (لا أشير هنا إلى البيروقراطية أو إلى أشكال أخرى من الانحطاط ، وإنما إلى البنيــة المؤسساتية التي ليست هي بالضرورة بنية بيروقراطية) يجد معه نفسه ملزماً بالوقوف موقف المعارضة الجذرية ، وفي جميع الحالات ، إزاء القوى الجديدة ، سواء أكان يسعى إلى استغلالها والإفادة منها أم إلى رفضها ولفظها . وقد تجلى ذلك في الموقفين المختلفين اللذين وقفهما كل من الحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي الإيطالي تجاه الطلبة : فقد ردهم الحزب الشيوعي الفرنسي وصدهم ، بينما حاول الحزب الشيوعي الإيطالي ، مدللاً بذلك على مزيد من الأرابة ، أن يجتذبهم إليه من خلال تركيز تجربتهم وتقنينها في محاولة للتماس والنقاش . والحزب ، أي حزب ، لا يستطيع خياراً إلا بين هذين الموقفين : ذلكم هو الحد العميق الذي يحده .

لنأخذ مثالاً كلاسيكياً آخر : مسألة المركزية الديموقراطية . فالمركزية الديموقراطية تظل عنصراً حياً مادامت ممارستها تتم في وضع متحرك ، وعلى سبيل المثال أثناء فترة العمل السري وتخطيط النضال في روسيا ، أي بالتحديد حين صاغ لينين نظريتها . فقد كان هناك لحظة من المركزية لأنها كانت ضرورية ، ولحظة من الديموقراطية الفعلية لأن الناس كانوا يتكلمون ولأن القرارات كانت تنضج وتتخذ بالتشارك . وما كادت المركزية الديموقراطية تتخذ صفة المؤسسة ، كما هي الحال في جميع الأقطار الشيوعية ، حتى تقدمت المركزية ورجحت كفتها على الديموقراطية ، وحتى غدت الديموقراطية عينها « مؤسسة » مذعنة لعطالتها الذاتية ، خاضعة لقصورها الذاتي : فهناك على سبيل المثال حق في الكلام ولكن مجرد كونه حقاً يفرغه من مضمونه إلى درجة يغدو معها ، في الواقع ، غير حق ، المسألة الحقيقية إذن هي مسألة معرفة كيفية تذليل التناقض الملازم لطبيعة الحزب بالذات والتغلب عليه ، بحيث يمسي في وسع هذا الحزب (لا في علاقاته مع الخصم

وفي مهامه الكفاحية فحسب ، لكن أيضاً تجاه الطبقة التي يمثلها) أن يكون وسيطاً فعالاً بين العناصر المسلسلة والمكتّلة برسم محاولة للتوحيد ، فيغدو قادراً بالتالي على أن يلتقط ويستقبل الاندفاعات الصادرة عن الحركات ، وعلى أن يعمم تجربتها بالنسبة إليه وإلى الحركة معاً بدلاً من أن يزعم أنه موجهها ومقننها .

● المكان الحقيقي للوعي الثوري ليس إذن الطبقة في مباشريتها ولا الحزب ، بل معترك النضال . وسيبقى الحزب حيّاً ما دام أداة نضال ، ولكن بمجرد أن يتحول إلى مؤسسة حتى يقايض غايته بالوسائل ويصبح بذاته غاية ذاته . ولعل التناقض الملازم للحزب ، الذي سلطت الضوء عليه سيجد حله من تلقاء نفسه بمقدار ما تبذل المحاولات لمعالجة مشكلة تنظيم الطبقة السياسي لا في عموميتها بل في مباشرية المواقف والأوضاع العينية . أما ما يبدو مستحيلاً فهو الحل الميتا ـ تاريخي . يجدر بنا إذن أن نمعن النظر في الشروط الموضوعية التي يمكن فيها لهذا الإحراج أن يجد حله في كل مرة . وهذا يستوجب ، في رأينا ، شرطين اثنين : أن تتجاوز الطبقة أولاً مستوى التسلسلية لتغدو بصورة فعلية وشاملة ذاتاً لعمل جماعي .

جان بول سارتر : هذا شرط مستحيل . فالطبقة العاملة لا يمكنها أبداً أن تعبر عن نفسها ملء التعبير بوصفها ذاتاً سياسية فاعلة : فستظل هناك على الدوام مناطق أو دوائر أو حدود غامضة مكتوب عليها ، لأسباب تطورية تاريخية ، أن تكون مسلسلة ، مكتّلة ، غريبة عن الوعي وأجنبية عنه ، ستظل هناك على الدوام فضالة وبقية . والميل اليوم قوي إلى تعميم مفهوم الوعي الطبقي ومفهوم الصراع الطبقي بصفتهما عنصرين لهما وجودهما القبلي السابق للنضال . والحال أنه لا وجود لشيء قبلي إلا الوضع الموضوعي للطبقة الرازحة تحت وطأة الاستغلال . وبالمقابل فإن الوعي لا يوجد إلا في المعترك ، كما لا يوجد صراع طبقي إلا في الأماكن التي يدور فيها عراك

فعلاً وحقاً . صحيح أن البروليتاريا تحمل في ذاتها موت البورجوازية ، وصحيح أن النظام الرأسمالي ملغوم بتناقضات بنيوية ، لكن لا يترتب على ذلك بالضرورة وجود وعي طبقي أو صراع طبقي . فحتى يوجد وعي وصراع فلا بد أن يكون هناك من يصارع .

وبعبارة أخرى ، إن الصراع الطبقي ممكن في كل مكان من حيث الفرض في ظل النظام الرأسمالي ، ولكنه لا وجود له في الواقع إلا حيث يكون هناك من يخوضه . ثم إنه يختلف ويتباين تبعاً لكل وضع خاص ، حتى لو كان هناك من يخوضه فعلاً وحقاً . ففي فرنسا ، على سبيل المثال ، تتنوع شروط الصراع وأشكاله ونماذجه غاية التنوع : ففي سان ــ نازير [1] ما تزال النضالات العمالية على درجة عالية من العنف ومحافظة على سمات نضالات القرن الماضي ، وبالمقابل فإن طابعها يختلف في مناطق رأسمالية أخرى أكثر « تقدماً » حيث ترجح كفة النضال المطلبي ولكن في سياق أكثر اعتدالاً . ولهذا لا يمكن ، حتى بالنسبة إلى ذلك الشطر من الطبقة العاملة الذي يخوض الصراع فعلاً ، الكلام عن التوحيد إلا بصورة نظرية . فالاضطرابات العامة التي ينظمها « الاتحاد العام للشغل » لمدة أربع وعشرين ساعة ليست ، في أحسن الأحوال ، سوى رمز لنضال واحد .

● لكن ألسنا في مرحلة توحيد رأسمالي للمجتمع ، سواء من منظار البنية التحتية أم من منظار البنى الفوقية (نماذج الاستهلاك ، طرز المعيشة ، اللغة ، التكتيل) ؟ أفلا تقابل تجزئة الأوضاع والمواقف الفردية « كلية » لا تني تزداد وضوحاً للنظام ؟ أفليس المفروض أن تكون نتيجة ذلك تكوين قاعدة مادية موضوعية لتوحيد الطبقة والوعي الطبقي بصورة متنامية مطردة ؟

جان بول سارتر : إن البنية ما تزال ، في الواقع ، في منتهى التنوع

---

١ مرفأ ومركز صناعي عند مصب اللوار . « المترجم »

والتباين واختلال التوازن .

● لكن أليس الميل السائد هو الميل إلى التوحيد ؟

جان بول سارتر : نعم ولا . ففي فرنسا ، على سبيل المثال ، تبقي الرأسمالية على قيد الحياة ، بصورة مصطنعة ، الآلاف من المشاريع والمنشآت الصغيرة التي لا مسوغ البتة لوجودها من وجهة نظر العقلانية الاقتصادية لكن التي تؤدي الخدمات للرأسمالية ، إما لأنها تمثل قطاعاً محافظاً من المنظور السياسي (إنها الشرائح التي تصوّت في الانتخابات لديغول وبومبيدو) ، وإما لأنها تتيح لها أن تساعر تكاليف إنتاجها بتكاليفها هي ، بصرف النظر عن زيادة الإنتاجية . وخلاصة القول إن الميول إلى الاندماج لا تلغي التفاوتات العميقة في أوضاع البنى .

أضف إلى هذا أن الرأسمالية المتقدمة تنجح ، بالرغم من اختلال التوازن على نطاق واسع في توزيع المداخيل ، في تلبية الحاجات الأساسية لغالبية الطبقة العاملة (وإن ظلت هناك ، بالطبع ، مناطق هامشية : ١٥٪ من شغيلة الولايات المتحدة من سود ومهاجرين ، وكذلك فئة الناس المسنّين ، وأخيراً العالم الثالث على الصعيد العالمي) . إن الرأسمالية تلبي بعض الحاجات الأولية ، كما أنها تلبي بعض الحاجات التي تخلقها بصورة مصطنعة : الحاجة إلى السيادة على سبيل المثال . هذا الوضع هو الذي حملني على إعادة النظر في « نظريّي عن الحاجات » ، على اعتبار أن هذه الحاجات ما عادت تتناقض ، في ظل الرأسمالية المتقدمة ، تناقضاً مطلقاً مع النظام . بل هي تصبح ، على العكس ، بين يدي هذا النظام وسيلة بين وسائل أخرى لدمج البروليتاريا ببعض السيرورات المتولدة عن الربح والموجّهة من قبله . فالعامل يُنهك قواه في العمل لينتج السيارة وليكسب من المال ما يمكنه من شراء السيارة : فهذا الإقتناء يختلف لديه الانطباع بأنه قد لبى « حاجة » . ثم إن النظام الذي يستغله يقدم له في الوقت نفسه نموذجاً وإمكانية لتلبيتها .

وعليه ، يتعين علينا أن نبحث عن وعي طبيعة النظام التي لا تحتمل ولا تطاق لا في استحالة تلبية الحاجات الأساسية كما في السابق ، بل في وعي الاستلاب في المقام الأول : أي وعي أن هذه الحياة الراهنة لا تستأهل مشقة عيشها وأنه لا معنى لها ، وأن هذه الإوالية إوالية (mécanisme) خداعة ، وأن هذه الحاجات مخلوقة بصورة مصطنعة ، وأنها زائفة ، وأنها تنهك الإنسان ولا فائدة منها إلا للربح . بيد أن توحيد الطبقة انطلاقاً من وجهة النظر هذه أشد صعوبة أيضاً . ولهذا لا أجد نفسي على وفاق البتة مع أي رؤية من تلك الرؤى المتفائلة الصادرة عن الأحزاب الشيوعية أو عن الحركات اليسارية التي يبدو عليها وكأنها تؤمن بأن الرأسمالية تتخبط من الآن فصاعداً في وضع ميئوس منه والحق أن وسائلها في التحكم . بالطبقات وفي مراقبتها ما تزال قوية ، وهي أبعد ما تكون عن اللجوء إلى موقف دفاعي . أما فيما يتعلق بتحرير انطلاقة ثورية من عقالها ، فإن الأمر يتطلب عملاً طويلاً دؤوباً صبوراً في بناء الوعي .

● بيد أن ذلك التوحيد قد بدا في أيار واضحاً ، جلياً ، فورياً ، مباشراً ؟

جان بول سارتر : جلي وواضح للغاية. إنها واحدة من الحالات النادرة التي رأى فيها كل إنسان في نضال المصنع المجاور نموذج نضاله بالذات ، ولقد حدثت ظاهرة مماثلة في عام ١٩٣٦ . بيد أن المؤسسات العمالية لعبت يومذاك دوراً حاسماً . وقد اندلعت شرارة الحركة فيما كان الاشتراكيون والشيوعيون في الحكم ، مقدمين إلى حد ما نموذجاً أتاح للطبقة وعياً سريعاً وانصهاراً في جماعة واحدة وتوحيداً .

أما في شهر أيار فإن الأحزاب والنقابات لم تكن في سدة السلطة كما أنها لم تلعب البتة دوراً مماثلاً . والعنصر الذي وحّد النضال هو ، في رأيي شيء أتى من بعيد ، فكرة جاءتنا من فيتنام وعبر عنها الطلبة بالصيغة

التالية : « الخيال إلى الحكم » . وبعبارة أخرى ، إن حقل الممكن أوسع وأرحب بكثير مما عودتنا الطبقات الحاكمة على افتراضه . من كان يصدق أن أربعة عشر مليون فلاح يمكن أن يصمدوا لأكبر قوة صناعية وعسكرية في العالم ؟ ومع ذلك صمدوا . لقد علمتنا فيتنام أن حقل الممكن شاسع ، وأن الاستسلام والخنوع غير جائزين . تلك هي عتلة تمرد الطلبة ، ولقد فهم العمال ذلك . وفي تظاهرة ١٣ أيار المشتركة أمست هذه الفكرة على حين فجأة هي الفكرة السائدة . « إذا كان بضعة آلاف من الشبان يحتلون الجامعات ويحبطون خطط الحكومة ، فلماذا لا يمكننا نحن أيضاً أن نفعل ذلك ؟ » . هكذا شرع العمال بإضرابهم إبتداءً من ١٣ أيار وطبقاً لنموذج جاءهم ، في تلك الحقبة ، من الخارج ، واحتلوا المصانع . والعنصر الذي استنفر قواهم ووحد صفوفهم لم يكن هذه المرة برنامجاً مطلبياً ، وإنما ظهر هذا البرنامج إلى حيّز الوجود في وقت لاحق لتبرير الاضراب ، وبديهي أن الدوافع لم تكن مفتقدة . لكن من المفيد أن نلاحظ أن المطالب أعلنت عن نفسها بعد أن جرى احتلال المصانع لا قبل ذلك .

● لا يبدو إذن أن وراء حركة أيار يكمن أي عنصر له طابع مادي مباشر ، أو أي تناقض بنيوي قابل للانفجار السريع ؟

جان بول سارتر : في الخريف المنصرم ، أثارت إجراءات الحكومة الرجعية في مضمار الضمان الاجتماعي حركة استياء عامة لدى الشغيلة . فقد مست هذه الإجراءات بمصالح السكان العاملين جميعاً . أيّاً يكن انتماؤهم . ولم تتمكن النقابات من معارضتها ، إما لأنها أخذت على حين غرة ، وإما لأنها لم تشأ أن تتورط أكثر مما ينبغي . وقد أعلن الإضراب العام ، على ما أذكر ، لمدة يوم كامل ، ولم تتعد الأمور هذا الحد . لكن بقي في أعماق النفوس استياء مكظوم : وقد انفجر بقوة من جديد أثناء اجتماعات أيار . وهناك اليوم عنصر توحيد ممكن جديد : أعني به الطابع غير المجدي بالمرة

الذي أضفاه ارتفاع الأسعار ثم تخفيض قيمة العملة على زيادات الأجور التي تم انتزاعها يومئذ . لكن ليس من السهل أن نعرف مسبقاً إذا كانت عناصر الاستياء التوحيدية هذه ستؤدي إلى انتفاضة مشتركة ، ولا متى سيتم ذلك . وبالمقابل ، إن هذه الانتفاضة قد حدثت في شهر أيار ، ولم يكن جهاز تفجيرها ، في رأيي ، وعي الشغيلة المباغت للاستغلال الذي هم ضحيته ، وإنما وعيهم لقوتهم الذاتية ولإمكاناتهم الذاتية .

● بيد أن انتفاضة أيار هذه منيت بفشل ذريع ، وأعقبها انتصار للرجعية . فهل مرد ذلك إلى أنها كانت تفتقر في حد ذاتها إلى العناصر القمينة بإيصال الثورة إلى خاتمة مسارها أم إلى أنها كانت تفتقر إلى قيادة سياسية ؟

جان بول سارتر : كانت تفتقر إلى قيادة سياسية قادرة على أنها تعطيها ذلك البعد السياسي والنظري الذي لا يمكن للحركة بدونه إلا أن تنتهي إلى انطفاء وهموم ، مثلما حدث بالضبط . وكانت تفتقر إلى حزب قادر على أن ينهض بكامل أعباء الحركة . واحتمالاتها . وبالفعل ، كيف كان يمكن لبنية مؤسساتية ، شأن بنية الأحزاب الشيوعية ، أن تضع نفسها تحت تصرف شيء أخذها على حين غرة ؟ كيف كان يمكنها أن تجد في نفسها الاستعداد الضروري للتجاوب مع الحركة لا على طريقة « لنحاول الاستفادة من تعب الآخرين » أو « لنحاول أن نجتذب الحركة إلينا حتى لا تفلت منا » بل بالقول : « هذا هو الواقع ، وهكذا ينبغي أن أنهض بعبئه كاملاً بسعيي إلى تزويده بتعميم نظري وعملي لتنميته ولتوسيعه وللتقدم به قدماً إلى الأمام » ؟ ثم إن الحزب الشيوعي العاجز عن وقوف هذا الموقف يصبح عملياً ما هو عليه الحزب الشيوعي الفرنسي منذ نحو خمسة وعشرين عاماً : كابحاً لكل محاولة ثورية في فرنسا . فكل ما لا يأتي منه هو نفسه ينفيه أو يلغيه .

● إذن في الوقت الذي توجه فيه الانتقادات إلى الأحزاب الشيوعية

في واقعها الراهن ، تؤكد ضرورة لحظة توحيد وتنظيم للحركة ؟

جان بول سارتر : بالتأكيد ، وهنا بالضبط تكمن المشكلة . فنحن نواجه ردة رجعية ، سلطة رأسمالية قوية ومعقدة ، غنية بالقدرة على القمع والدمج . وهذا ما يقتضي تنظيماً مضاداً من قبل الطبقة . والمشكلة هي معرفة كيفية الحؤول بين هـــذ التنظيم المضاد وبين الانحطاط إلى « مؤسسة » .

● نحن على وفاق . لكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن ضرورة تنظيم سياسي للطبقة تبدو وكأنها تناقض توقعاً من توقعات ماركس ، وهو التوقع الذي يرى أن البروليتاريا ستعبر عن نفسها تعبيراً مباشراً ، مع نمو الرأسمالية ، في حركة ثورية بدون مساعدة وسيط سياسي . ولقد كان وراء هذه الأطروحة اليقين الراسخ بأن الرأسمالية ستواجه أزمة وشيكة وبأن مطالب تتنافى والنظام ستنمو في إطارها القوى المنتجة في تناقض مع إوالية التطور الرأسمالي . وفيما بعد ، رأى لينين في تشريك الملكية عنصراً قميناً ، إلى حد ما ، بتمهيد السبيل أمام انقلاب في التسيير الاشتراكي بعد أن يكون الجهاز السياسي للدولة البورجوازية قد تحطّم . أما اليوم فلا غنى لنا عن الإقرار بعدم كفاية هذه الأطروحات. فالقوى المنتجة ، في المقام الأول ، لا تدخل في تناقض مباشر مع النظام ، لأنها لا تمثل شيئاً حيادياً وموضوعياً، ولأنها على العكس نتاج له، ولأنها تتراصف وراء أولوياته ، ولأنها موسومة بميسمها .

جان بول سارتر : أجل ، فهذه القوى ليس مكتوباً لها أن تتواجه وتتصادم بالضرورة ، وإنما هي من نتاج ذلك النمط من التطور كما تبرهن على ذلك — على سبيل المثال — الاختيارات الفضائية في المضمار العلمي . أما عن تشريك الملكية فلا مفر من الإقرار ، بالرغم من أنه لا يصح هنا الكلام عن « طبقة » ، بأنه قد ولّد البيروقراطية وإلى جانبها تقنوقراطية

معينة ، وقلدهما سلطاناً مخيفاً ، سلطان الرقابة على الجماهير ودمجها بمجتمع مستبد .

● زبدة الكلام أن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية لا يتسم بالسمات نفسها التي يتسم بها الانتقال من الإقطاعية إلى البورجوازية . فقد تكونت علاقات الإنتاج الرأسمالية رويداً رويداً في داخل المجتمع الإقطاعي ولما انهار هذا المجتمع كان قد أمسى مجرد غلاف فارغ لواقع بنيوي مغاير أدرك مرحلة النضج في رحمه . هذا بالتحديد ما لا يمكن أن يحدث للبروليتاريا ، إذ لا يسع هذه الأخيرة أن تعبر عن نفسها ، ضمن نطاق الرأسمالية ، عن طريق نوى وأشكال أولية من تنظيم اشتراكي .

جان بول سارتر : لا من منظور بنية علاقات الانتاج ، ولا من منظور الأفكار ، فمنذ عصر النهضة كفت الثقافة عن أن تكون اقطاعية لتغدو بورجوازية . كذلك كانت بعض الفئات الاجتماعية ، كنبالة الرداء [1] ، بورجوازية . وقد سبقت هذه السيرورة وواكبت توطيد علاقات الانتاج الرأسمالية . وقد استغرقت مدة حمل البرجوازية قروناً عدة،وتبدت للأنظار وكأنها اختيار حاضر ضمن نطاق المجتمع السابق . وهذا أمر لا يمكن أن يحدث للبروليتاريا — حتى من وجهة نظر الثقافة . إذ أن البروليتاريا لا تملك ثقافة خاصة بها . فهي إما أن تستخدم عناصر من الثقافة البورجوازية ، وإما أن تعرب عن رفض تام قاطع لكل ثقافة أياً كانت ، وهذه طريقة لتوكيد عدم وجود ثقافتها الخاصة بها . بيد أنه في الإمكان الاعتراض على ذلك بأن البروليتاريا تملك « سلم قيم » خاصاً بها . صحيح هنا أن

---

[1] في العصور الوسطى كان النبلاء يحصلون على ألقابهم بقوة السيف (نبالة السيف) ، ثم ظهرت طبقة من النبلاء الحائزين على ألقابهم بفضل الوظيفة ، في أوساط أهل القضاء بوجه خاص (نبالة الرداء) . « المترجم »

البروليتاريا ، بتطلعها إلى الثورة ، تتطلع إلى شيء مغاير لما هو موجود . لكنني أرتاب في تعابير من أمثال « سلم القيم » ، قابلة بسهولة لأن تنقلب إلى نقيضها . ما تمرد الطلبة إلا تعبير نموذجي عن تلك الثقافة المضادة الصعبة الوجود : إذ لا مفر من أن ينتهي الرفض ، بحكم غياب صياغة مخصوصة ، إلى أن يستعير سلسلة من إيديولوجيات الخصم ، إن دمغها بدمغة معاكسة (التبسيط المفهومي ، الخطاطية ، العنف ، الخ .)

● الثورة المناهضة للرأسمالية إذن ناضجة وغير ناضجة في آن واحد . والتناحر الطبقي يولّد التناقض ، لكنه لا يملك بذاته القدرة على توليد البديل ، لكن إذا كنا لا نريد أن نرجع الثورة إلى نزعة إرادية خالصة ، إلى ذاتية صرف ، أو إذا كنا لا نريد ، بالمعنى المعاكس ، أن نعاود السقوط في النزعة التطورية ، فلا بد أن نتساءل : على أي أسس محددة يمكن أن نهيء بديلاً ثورياً ؟

جان بول سارتر : أعود فأكرر : على أساس الاستلاب أكثر مما على أساس « الحاجات » . وبكلمة واحدة ، على أساس إعادة بناء الشخص الإنساني والحرية – الضرورة الحاضرة كثيف الحضور إلى درجة لا يمكن معها لأذكى تقنيات الدمج ألا تقيم لها اعتباراً أو ألا تعيرها اهتماماً . لهذا تسعى هذه التقنيات إلى تلبيتها وإرضائها في عالم خيالي . وكل فكرة الـ (human engineering) »[1] مبنية على فكرة وجوب معاملة رب العمل لمرؤوسه كما لو أن هذا الأخير ند له ومساوٍ لأن ما من إنسان – وهذه فكرة ضمنية – يستطيع أن يتخلى عن حق المساواة هذا . والعامل الذي يسقط في فخ « العلاقات الإنسانية » التي تقول بها النزعة الأبوية إنما يكون

---

١ بالانكليزية في النص ، وترجمتها « الهندسة أو الميكانيكيا البشرية » .

« المترجم »

ضحية لها ، وذلك بمقدار ما يرغب في مساواة فعلية .

● هذا صحيح ، ولكن ما السبيل ، في هذه الحال ، إلى البرهان على أن تلك الحاجات الجديدة هي نتاج للرأسمالية المتقدمة وليست مجرد فضلات من « نزعة إنسانية » كان يتسم بها مجتمع ما قبل الرأسمالية ؟ لعله سيكون واجباً البحث عن جواب في عين التناقضات الملازمة لتطور الرأسمال الذي يتطلب في آن واحد – على سبيل المثال – تجزئة للعمل وتأهيلاً ثقافياً أوسع مما يقتضيه الدور المفروض في الشغيل أن يلعبه ، تطويراً كمياً ونوعياً للتعليم وعدم كفاية في المنافذ الاجتماعية ، زيادة المتطلبات واستحالة تلبيتها ، وبكلمة واحدة كبتاً دائماً لتلك القوة المنتجة التي هي الإنسان .

جان بول سارتر : هذا لأن تطور الرأسمال يرفع نسبة البلترة (prolétarisation) . ليس باتجاه الإفقار المطلق ، بل عن طريق التدهور والانحطاط المستمر في العلاقات بين الحاجات الجديدة والأدوار التي يؤديها الشغيلة ، ذلك التدهور وذلك الانحطاط الناجم عن التطور لا عن الأزمة .

● إن التنظيم السياسي الثوري للطبقة يفترض إذن صياغة بديل . ويخيل إلينا أن هذه المشكلة قد استهين بها في شهر أيار . فأولئك الذين وقفوا مواقف ماركوزية الاستيحاء أو معظمة للعفوية على طريقة كوهن – بانديت وضعوا كامل رهانهم على النفي والسلب . وبفعلتهم هذه ما أمكنهم الوصول حتى إلى تأمين استمرار النضال ، لأن القسم الأعظم من الناس في مجتمع معقد ومتطور لا يستطيع أن يطرح على نفسه مشكلة المابعد . وصحيح أن الطبقة الشغيلة مضطهَدة ومستلبة ، لكنها تتمتع في الواقع بوسائل العيش وهذا ما يرغمها على أن تتساءل كيف يمكنها أن تحافظ عليها وما البديل الذي سيحل محل ما يجري تدميره .

وبالمقابل ، إن أولئك الذين يقفون مواقف معارضة أو معاكسة

لمواقف كوهن ـ بانديت (كتورين أو ماليه على سبيل المثال) لا يتبينون ضرورة اقتراح بديل ، لأن تطور القوى المنتجة ونضج الجماهير الذاتي ، في رأيهم ، يكونان قد أتاحا إمكانية فورية لتنظيم المجتمع وتسييره ذاتياً . وهذا أيضاً يبدو لنا غير صحيح ، لأنه إذا صح أن تطور الرأسمالية ينضج إمكانية الثورة بخلقه حاجات جديدة وقوى جديدة ، فصحيح أيضاً أن هذه الحاجات والقوى تعكس النظام الذي ينتجها . لهذا يؤدي الانقطاع المفاجىء في الإوالية بالضرورة إلى تدهور الإنتاج : وإنه لمن الوهم والخداع الإعتقاد بأن الاشتراكية هي النظام الإنتاجي الموروث عن الرأسمالية لكن المسيّر ذاتياً . فالاشتراكية نظام يختلف كل الاختلاف في تركيبه ، في سياق قومي وأممي يفعل وينفعل به . ومن هنا كان محتماً أن نستنتج ضرورة مشروع انتقالي ، بمثابة فكرة عن المجتمع الجديد . هكذا نجد أنفسنا وقد عدنا أدراجنا إلى مشكلة التوحيد ، إلى مشكلة الاستباق السياسي للمستقبل ، إلى مشكلة الحزب .

جان بول سارتر : لا مراء أو جدال في ضرورة نظرية عن الانتقال إلى الاشتراكية . لنفترض أن الوضع في فرنسا أو إيطاليا تسارع وأفضى إلى استلام السلطة . فماذا لدينا من أفكار حول الطريقة التي يمكن بها لبلد عالي التصنيع أن يعيد بناء نفسه اقتصادياً على أساس اشتراكي ، متحملاً في آن واحد المقاطعة الخارجية وتدهور العملة الفوري ومحاصرة المستوردات ؟ لقد وجد الاتحاد السوفياتي نفسه في مثل هذا الوضع غب الثورة . وبالرغم من التضحيات الرهيبة والنفقات الهائلة التي فرضتها عليه الحرب الأهلية ، وبالرغم من التطويق السياسي والاقتصادي الذي كان يشد على خناقه ، كانت المشكلات التي كان عليه أن يحلها أقل تعقيداً من المشكلات التي ستنطرح اليوم على مجتمع متقدم . من وجهة النظر هذه ليس بيننا من هو مستعد أو متهيىء ، وأخص بالذكر أولاً الاحزاب الشيوعية . أنتم تتكلمون

عن ضرورة منظور سياسي انتقالي . على رسلكم . لكن مَن من الأحزاب الشيوعية صاغ نظرية للانتقال الثوري في قطر من أقطار الرأسمالية المتقدمة لا الرأسمالية المكتفية بذاتها ؟

● إن الأحزاب الشيوعية في أقطار الرأسمالية المتقدمة لم تطرح قط على جدول الأعمال ، منذ العشرينات ، مشكلة الانتقال إلى الاشتراكية .

جان بول سارتر : هذا عين الحقيقة . ولا سيما بعد الحرب واتفاقات يالطا . إذن لم يفكر أحد تفكيراً جدّياً بالبديل . وهذه الواقعة ليست بثانوية إذا أردنا أن نفهم ما آلت إليه الأحزاب الشيوعية . فالحكم على الحزب الشيوعي الفرنسي قاسٍ بوجه الإجمال في كتاب آني كريجل : « الشيوعيون الفرنسيون » . لكن نقطة الانطلاق الضمنية ، بالرغم من جميع الأخطاء وجميع العيوب التي تعددها آني كريجل ، هي أن الحزب في نظرها يشكل في ذاته ، وبغض النظر عن سياسته ، بديلاً ، بل البديل البروليتاري عن المجتمع الرأسمالي في فرنسا . ليس لهذه المحاكمة العقلية أي معنى . ففي نفس اللحظة التي نتوصل فيها إلى التفاهم والاتفاق على تأكيد ضرورة تنظيم الطبقة السياسي ، يتوجب علينا أيضاً أن ننوه بعدم تلاؤم المؤسسات « التاريخية » للحزب الشيوعي مع المهام التي نزعم أننا نقلدها إياها . لقد قلنا لتونا إنه بدون لحظة توحيد للنضال وبدون توسط ثقافي ورد إيجابي لا يمكن تخطي حدود التمرد ، والحال أن التمرد مآله دوماً الهزيمة سياسياً . حسناً ، لنسلم بذلك . لكن هذا لا يغير شيئاً من حقيقة أن الحزب المتحول إلى مؤسسة ليس بقادر على القيام بوظيفة الوسيط بين الثقافة والنضالات ، لأن ما لا يزال بعد لدي الجماهير فكراً مبهماً ، غير منهّج ولا منظّم ، ولكن صحيح لأنه انعكاس للتجربة ، يغدو مشوهاً كل التشويه بمجرد أن تترجمه أواليات الحزب الإيديولوجية ، وتضحي علاقته بما أسميناه بالثقافة مختلفة كل الاختلاف . وحتى يستطيع المخطط

الذي تقترحونه أن يؤدي وظيفته على الوجه المطلوب ، فلا بد من أن يكون الحزب قادراً على النضال ضد طبيعته المؤسساتية الذاتية . وإذا لم يتوفر هذا الشرط تكون المحاكمة العقلية فاسدة بقضها وقضيضها . ولئن كان الجهاز الثقافي للأحزاب الشيوعية شبه معدوم الأثر ، فليس ذلك لأنه يفتقر إلى مثقفين لهم وزنهم وقيمتهم ، بل لأن نمط وجود الأحزاب يشل مجهودهم الفكري الجماعي . إن العمل والفكر غير قابلين للإنفصال عن التنظيم . فالمرء يفكر على نحو ما هو متبنين عليه ، ويتصرف على نحو ما هو منظم عليه . ولهذا السبب يزداد فكر الأحزاب الشيوعية تحجّراً على تحجّر .

● لقد تكونت الأحزاب الشيوعية ، تاريخياً ، من خلال الأممية الثالثة والأحداث السياسية والايديولوجية في الاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي . وتمثل هذه الأحزاب حقائق واقعة كان لها تأثيرها على تكوين الطبقة ، كما حددت أنماطاً للوجود وايديولوجيات وتحركات في القوى . بيد أننا نواجه اليوم ، لأول مرة في أوروبا ، حركة طبقية تنزع إلى أن تكون على علاقة جدلية بالأحزاب الشيوعية وإلى ألا تندمج بها إلا جزئياً . هذه الحركة تثقل على تلك الأحزاب ، ومآلها إلى أحد أمرين : إما أن تتمكن من تغيير هذه الأحزاب وإما أن تجد نفسها ملفوظة ومنبوذة من قبلها . أما الفرضية القائلة بإمكانية امتصاصها من قبل الأحزاب فلا تبدو لنا مقبولة : والبرهان على ذلك مثال الطلبة . وفي كلتا الحالتين الآنفتي الذكر تنطرح مشكلة طراز جديد لوجود الحزب ، إما من خلال أزمة الأحزاب القائمة وتجددها ، وإما من خلال تكوين جديد للتعبير السياسي الوحدوي عن الطبقة . فهل هذا الطراز الجديد في الوجود ممكن ؟ وهل الحزب مقضي عليه بأن يتحول تدريجياً إلى موسسة وبأن ينفصل عن الحركة التي أنجبته كما أشرت إلى ذلك في مستهل حديثنا ، أم في الإمكان أن نتصور

تنظيماً قادراً على النضال الدؤوب المستمر ضد الحدود وضد التصلب والتحجّر في مؤسسة وما إلى ذلك من الأخطار التي تتهدده من الداخل .

جان بول سارتر : في الوقت الذي أقرّ فيه بضرورة التنظيم ، أعترف بأنني لا أدري كيف يمكن أن تحل المشكلات التي تنطرح على كل بنية مستقرة .

● تلخيصاً لما قلته ، يفترض إذن في الحزب السياسي أن يتبنى انطلاقة النضالات الجماهيرية واستقلالها الذاتي بدلاً من أن يعيقها ويعرقلها ، كما يفترض فيه أن يؤمن شروط تطور ثقافة مضادة ، وأن يعرف أخيراً كيف يرد بجواب إجمالي ، تركيبي ، على نمط العقلانية والعلاقات الاجتماعية التي يقوم المجتمع على أساسها . هذه ، على ما يبدو ، مهام موقوفة على الحزب دون سواه ، وذلك بمقدار ما تتجاوز بطابعها الإجمالي المشكلات التي يمكن أن تحلها اللحظة النوعية في النضال أي الجماعة التي في سبيلها إلى الانصهار والاندماج .

جان بول سارتر : أجل ، ولكن لا سبيل أيضاً إلى حلها بدونها .

● موافقون . وفي وسعنا ، للخروج من هذه الحلقة ، أن نصوغ بعض الفرضيات . فعلى الحزب الثوري ، قبل كل شيء ، حتى ينجو من التحجّر في مؤسسة ، أن يعتبر نفسه وكأنه على الدوام في خدمة نضال له مراحله الخاصة ومستوياته السياسية المستقلة ذاتياً . وهذا شرط يترتب عليه تجاوز النموذج اللينيني أو البلشفي للحزب — بدءاً من الأصول والمنابت إلى الجبهات الشعبية — الذي يرى أن هناك انفصالاً دائماً بين اللحظة المطلبية الصرفة في نضال الجماهير وبين اللحظة السياسية المناطة بالحزب وحده . هذا التجاوز لم يوضع موضع تنفيذ أولي ، في التاريخ ، إلا ضمن نطاق السوفييتات . وهو يتطابق مع نموذج لثورة اجتماعية لا لثورة سياسية

فحسب ، ثورة تستلم فيها السوفييتات لا الحزب زمام السلطة . وينبغي ، بعد ذلك ، أن تتجاوز الحركة الثورية أحد جوانب النقص في اللينينية : إذ كانت نظرية الثورة حتّى الآن « نظرية لاستلام الحكم » أكثر منها « نظرية للمجتمع » . وقد نجم عن هذا النقص عجز الأحزاب الشيوعية عن تحليل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وعن التحديد المسبق للأهداف الّتي يفترض في الثورة أن تدركها . وبعبارة أخرى ، عجز هذه الأحزاب عن فهم الحاجات الجديدة الّتي تعبر عنها الحركة وعن بيان كيفية تلبيتها . (هذا عين ما حدث مع الطلبة : إذ لم تتفهم هذه الأحزاب ولم تحل المشكلات الّتي طرحوها على أنفسهم بصدد دور التربية وصلتها بالمجتمع ، وبصدد كيفيات ومضامين معرفة وعلم غير مستبدين) . وينبغي ، ثالثاً ، القيام ببحث دائم حتّى تكون النظرية قادرة على معانقة معطيات الحركة . إن تنظيماً سياسياً للطبقة يريد نفسه ماركسياً لا ينصرف إلى التفكير بعدياً فحسب ، بل يفسر أيضاً التجربة الحاضرة ويؤولها من خلال نهاجية محددة ، من خلال شبكة من المقولات مثل « الرأسمال » و « الطبقة » و « الأمبريالية » الخ . إذن بمقدار ما تظل العلاقة بين الحزب والطبقة مفتوحة ــ ولا شيء غير هذا الانفتاح بقادر على الحيلولة دون إسباغ طابع خاص وانعزالي على تجربة جزئية ودون تحويل اللحظة السياسية الموحّدة إلى مؤسسة في آن واحد ــ فلا مفر من إيجاد حل لتلك المشكلات الثلاث .

جان بول سارتر : أنا موافق ، شريطة أن يتبدى هذا الجدل وكأنه طاقة مزدوجة ، وشريطة ألا يُفتش له عن حل داخل اللحظة السياسية . وحتّى في هذه الحال ، يظل هناك عدد كبير من المشكلات الّتي تتطلب الحل . أنتم تتكلمون عن « شبكة » نهاجية ، نظرية ، لها بمعنى ما وجودها المسبق ، ومن خلالها ينبغي تأويل التجربة . لكن ألا يبقى مفهوم « الرأسمال » فكرة فقيرة ومجردة إذا لم تجر ، في كل لحظة ، إعادة إنشاء تحليل الرأسمالية

الحديثة من خلال بحث ونقض دائمين لنتائج البحث والنضال ؟ إن الفكر الحقيقي هو قطعاً فكر واحد ، لكن وحدته جدلية ، واقع حي قيد التشكل والتكوّن . لا مناص من بناء علاقة بين البشر تضمن لا حرية الفكر فحسب ، بل أيضاً حريته الثورية ، علاقة تتيح لهم أن يتملكو اتمام التملك المعرفة وأن ينقدوها . لقد كان هذا ، على كل حال ، أسلوب عمل المعرفة ، لكن لم يكن هذا على الدوام أسلوب عمل « ماركسية » الأحزاب الشيوعية . ينبغي على الحزب – وهو تنظيم الطبقة السياسي – حتى ينمّي ثقافة أعضائه المبدعة وحتى يمكنهم من تحصيل حد أقصى من المعارف والمعلومات الصحيحة ، أن يضمن لهم إمكانية الاختراع وإمكانية انتقادهم لبعضهم بعضاً ، بدلاً من أن يصور نفسه على أنه إداري مولج بتصريف أمر معرفة مكتسبة . إن المناظرة بصدد الماركسية لم تكن قط ، إذا نظر إليها من الخارج ، أغنى مما هي عليه اليوم، وهذا لأن الأبحاث الماركسية قد تعددت ، وتعددت معها الاختلافات المفتوحة فيما بينها ، ولا سيما منذ أن تحطمت الوحدة الصخرية وانطرحت مشكلة تنوع الاشتراكية .

● لكن المسألة لا تعدو كونها مسألة اختلاف في شرح النصوص المقدسة وتفسيرها ، مسألة خصومة على التأويل ، أكثر منها مسألة تجديد وإحياء للقدرة على الابتكار والاختراع والتفسير الخلاّق للواقع .

جان بول سارتر : ليس هذا صحيحاً مطلق الصحة . صحيح أن الغلبة هي للنقاش على النصوص . لكن لنأخذ مثال آلتوسير : إنه ليس مجرد شارح من الشراح . فنحن نلغي لديه نظرية عن المفهوم ، عن المعرفة النظرية المستقلة ذاتياً عن دراسة التناقضات انطلاقاً من التناقض الغالب ، « التعين المركب » (surdétermination) . وهذه المباحث ، في الحق ، مباحث مبتكرة ، ولا سبيل إلى نقضها بدون إنشاء نظري جديد . ولقد كنت مضطراً ، شخصياً ، حتى أتمكن من التصدي لها من أن أعيد النظر في فكرة « المدرك »

(notion) وأن أستخلص منها جملة من النتائج . ويمكننا أن نقول الشيء عينه عن مفهوم « البنية » الذي كان ليفي – شراوس أول من أدخله ، والذي حاول العديد من الماركسيين استخدامه بقدر أو بآخر من التوفيق . بعبارة أخرى ، إن النقاش الحقيقي يتطلب على الدوام مجهوداً ، ويقود إلى نتائج نظرية جديدة . إذن لا مندوحة ، في كل مرة نريد فيها أن يتم بحث جدي ، من أن تتواجد بنية تضمن النقاش ، وبدون ذلك سيبقى حتى النموذج النظري الذي يريد التنظيم السياسي أن يقترحه على تجربة الطبقة غير ذي مفعول . وهذا تناقض دائم من تناقضات الحزب بل هو في الحقيقة حد للأحزاب الشيوعية قاطبة . وعلى مثل هذه الدرجة من التعقيد فرضية علاقة « مفتوحة » بين الحزب ، الذي هو تنظيم سياسي وحدوي للطبقة ، وبين المجالس أو السوفييتات التي تمثل لحظة الحكم الذاتي للجماهير ولا يجوز لنا أن ننسى أنه عندما جرت محاولة ذلك في روسيا ما بعد الثورة ، اختفت المنظمات الجماهيرية الوحدوية بسرعة ولم يبق على قيد الوجود سوى الحزب . لقد كانت هذه سيرورة ضرورية جدلياً قادت الحزب في الاتحاد السوفياتي إلى استلام مقاليد السلطة التي كان يفترض أن تستلمها السوفييتات وأن تحافظ عليها . وربما أمكن اليوم أن تختلف الأمور ، لكن السيرورة التي أدت في خاتمة المطاف إلى اضمحلال السوفييتات التام تبدو مفهومة في سنوات تطويق الاتحاد السوفياتي من قبل البلدان الرأسمالية وفي أعوام الحرب الأهلية والقيود الداخلية الرهيبة . لهذا بالتحديد كتبت ذات مرة أن الدكتاتورية التي ينبغي الكلام عنها في الاتحاد السوفياتي ليست دكتاتورية البروليتاريا بقدر ما هي دكتاتورية من أجل البروليتاريا ، بمعنى أن الحزب أخذ على عاتقه عبء تدمير البورجوازية لحساب البروليتاريا . ولقد كان من المحتم ، من جهة أخرى ، حتى يبقى الاتحاد السوفياتي على قيد الوجود ، أن تجد البروليتاريا نفسها

مطالبة ، هنا كما في كل مكان آخر وقعت فيه ثورة ، بأن تتخلى عما كان ، قبل الثورة ، الأهداف البارزة لكفاحها ، وعلى وجه التحديد زيادة الأجور وتخفيض وقت العمل . لم يكن في المستطاع انتهاج غير هذا السبيل ، لأنه كان سيشق على الشغيلة أن يتخلوا من تلقاء أنفسهم عن تلك الأهداف ، حتى لو أتيح لهم أن يمارسو تجربة الحكم الذاتي في أماكن عملهم . وأخيراً ، وحتى نصل إلى ما يحدث اليوم ، يبدو لي أن من الصعب والعسير قيام تنظيم من السوفييتات أو المجالس إذا كان هناك وجود لتمفصل « تاريخي » قوي بين الطبقة وبين النقابة أو الحزب . لقد جربنا في فرنسا لجان العمل التي سرعان ما انحلت ، لا لأنها حظرت ومنعت ، بل لأن النقابات عادت فأمسكت بالأعنة بين يديها .

● إن هذا التناقض الأخير لا يبدو عصياً على التذليل . فكل نضال نقابي يبرهن على ضرورة أشكال تنظيمية مباشرة للشغيلة ، وذلك ما دام لا ينطوي على مفاوضة بصدد الأجور فحسب ، بل أيضاً على مفاوضة بصدد وتائر العمل ومواعيده وتنظيمه ومراقبته . وإن مفاوضات على مثل هذا القدر من الاتساع والشمول لمتعذرة بدون هيئة قاعدية وحدوية ، مستقلة ذاتياً وذات مستوى سياسي رفيع . النضال النقابي هو الذي يرغم إذن على إعادة اكتشاف مشكلة المؤسسات المباشرة للطبقة. وإعادة الاكتشاف هذه هي واقعة اختبارية ، وليست اختراعاً عقلياً . بديهي أن هذه الأشكال الجديدة تصطدم بالنزعتين المحافظة والبيروقراطية . لكن من المفروض بها كذلك أن تحسب حساباً لبعض الحدود التي هي وقف عليها . والتجربة الايطالية ، من وجهة النظر هذه ، لها أهميتها : فالخيار بين الحزب أو النقابة وبين الحركة ليس على الدوام ، كما أكدت ذلك ، خياراً بين الرفض أو الواسطة الناقلة للحركة . إذ أن ما نواجهه هنا هو توتر اجتماعي يعبر عن أشكاله الخاصة ويثقل في الوقت نفسه على المؤسسات التقليدية للطبقة ،

من دون أن يجد في هذه أو تلك توازنه . والواقع أنه إذا كانت حدود النقابة موجودة فعلياً ومعروفة ، فإن مؤسسات الديموقراطية المباشرة لها هي الأخرى حدودها : فلئن كانت تؤدي وظيفتها على أكمل وجه بصورة عامة أثناء التحريض والاهتياج ، كما حدث في مصانع فيات إبان النضالات الأخيرة ، فإنها مهددة بأن تتحول فيما بعد ، عن غير ما وعي ، إلى أدوات للفصل بين جماعة وأخرى ، بين مصنع وآخر ، وبالتالي بأن تغدو نافعة لأرباب العمل . أفلا تشكل النقابة التقليدية بكل حدودها ، في هذه اللحظة ، حزام دفاع ضد هشاشة المؤسسات الجديدة وسرعة عطبها ؟ زبدة الكلام : إن الحركة تبدو اليوم أكثر غنى وتعقيداً من تعبيرها السياسي .

جان بول سارتر : إن ما يبدو لي ، على كل الأحوال ، مثيراً للاهتمام في مخططكم هو ثنائية السلطة التي يفترضها مسبقاً . أي علاقة مفتوحة ، غير قابلة للاختزال ، بين اللحظة الوحدوية التي يقع عبئها على تنظيم الطبقة السياسي وبين لحظات الحكم الذاتي والمجالس والجماعات التي هي قيد الانصهار والاندماج . وأنا ألح على هذه الصفة : غير قابلة للاختزال ، إذ أنه من المتعذر أن يكون بين اللحظتين سوى توتر دائم . فالحزب سيحاول دوماً ، بقدر ما يريد أن يعتبر نفسه « في خدمة » الحركة ، أن يختزل هذه الحركة لتتطابق مع مخططه الذاتي للتأويل والتطور ، كما أن لحظات الحكم الذاتي ستحاول على الدوام أن تسقط تحيزها الحي على الشبكة المتناقضة للنسيج الاجتماعي . وربما كان من الممكن أن تظهر ، في هذا الصراع ، بداية تحول متبادل ، تحول لا يسعه مع ذلك – إذا كان مفروضاً فيه أن يظل ثورياً – ألا يمضي قدماً إلى الأمام باتجاه انحلال تدرجي للخطة السياسية في قلب مجتمع ينزع إلى توحيد نفسه وكذلك إلى حكم نفسه بنفسه ، أي إلى إنجاز تلك الثورة الاجتماعية التي تلغي ، مع إلغائها الدولة ،

سائر اللحظات السياسية الصرفة . وفي مجمل القول ، جدل موجه بصورة يتوافق معها مع مخطط ماركس للتطور . وهذا لم يتحقق حتّى اليوم . ولعل شروط ذلك ستأخذ بالتواجد في مجتمع الرأسمالية المتقدمة . وهذه ، على كل حال ، فرضية للعمل .

« المانيفستو »
٤ أيلول ١٩٦٩
محادثة بين ج. ب. سارتر
وهيئة تحرير « المانيفستو »
سجلت في ٢٧ آب ١٩٦٩ في روما

سارتر بقلم سارتر

الكاتب ولغته

بيير فرستراتن : أيعني لك شيئاً أن تطرح على نفسك مشكلة علاقتك باللغة بوجه عام ؟

جان بول سارتر : أجل ، إن هذا يعني لي شيئاً بالتأكيد لأنني أرى أننا كائنون في اللغة . اللغة نوع من واقع هائل ، أطلق عليه إذا جاز لي اسم « الممارسة الهامدة » . أنا باستمرار على صلة باللغة : لا بمقدار ما أنطق بها ، بل بالتحديد بمقدار ما أنها قبل كل شيء ، بالنسبة إلي ، موضوع يحيط بي ، يغلفني ، أستطيع فيه أن آخذ أشياء ، وبعد ذلك فحسب اكتشف وظيفتها الاتصالية .

● اللحظة الأولى إذن هي لحظة الخارجية ؟

جان بول سارتر : أجل ، اللغة في نظري ليست فيّ . أعتقد أن الناس يقولون إن لديهم انطباعاً بأن في رؤوسهم كلمات ، وهذا بصرف النظر عما يمكن أن يكونه رأيهم فيما بعد . في حين أن الانطباع الذي لدي هو أن الكلمات في الخارج ، كنوع من مجمع الكتروني عظيم : فأنت تلمس آلات فتأتيك نتائج . وينبغي ألا يذهب بك الظن إلى أن هذا هو حصيلة تفكير : فقد كتبت أشياء مماثلة ، لكني كتبتها بالاستناد إلى تجربة أصفها ،

إذا جاز لي ، بأنها موضوعية وذاتية معاً . تلك هي نقطة الانطلاق : الكلمات ليست فيّ بل خارجي .

● هل عندك تفسير لهذا الإحساس ؟

جان بول سارتر : ليس عندي تقريباً ما أضيفه على ما قلته في « الكلمات » يخيل إليّ أن مرد ذلك هو أنني خلطت لحقبة طويلة من الزمن ، حين كنت صغيراً على ما أظن ، بين الكلمات والأشياء . أقصد أن كلمة طاولة كانت هي فعلاً الطاولة . وحين طفقت أكتب ، مررت بهذه اللحظة الكلاسيكية ، لكني لم أخرج منها قط : فقد خيل إليّ على الدوام أن تملكي للطاولة هو أن أجد كلمة للطاولة . كانت هناك إذن علاقة حميمة بيني وبين الكلمات ، ولكنها كانت علاقة ملكية : فعلاقتي باللغة علاقة مالك . إن اللغة الفرنسية تخصني بصفتي فرنسياً ، كما تخص كل ناطق بالفرنسية . بيد أن شعوري الشخصي تجاه هذه اللغة هي شعور بالامتلاك . لست مالكاً إلا لهذا : فهو لي . هذا لا يعني أنه ليس لغيري أيضاً ، وليست هذه هي المشكلة أصلاً ، لكني أتحرك بحرية في لغتي . والمصاعب التي ألاقيها ، والتي هي كأداء ، تبدو لي على الدوام مصاعب تتعلق بالتعبير ، مصاعب تتعلق بالتسيير ، وحتى إذا لم أتوصل إلى ذلك ، فأنا أعلم أنني مستطيع الوصول إلى ذلك حتماً . إنه المشروع ، إذا شئت .

● لكن هذه علاقة يمكن بسهولة وصفها بأنها بورجوازية ، ما دامت علاقة ملكية ؟

جان بول سارتر : إنها في الأساس والأصل ، وبالتأكيد ، علاقة بورجوازية : ولهذا أصارحك بالأمر .

● كيف تفسر أن هذه العلاقة ليست هي العلاقة التي تتجلى بأكبر قدر من العفوية والتلقائية لذهن البورجوازية ، ما دمت تقر بأن اللغة تبدو

بالنسبة إلى غالبية أعضاء هذه الطبقة نوعاً من استقلال ذاتي داخلي .

جان بول سارتر : أفترض أنه ينبغي أن نفتش عن أسباب تحليلية بعض الشيء ، على اعتبار أن بعض الاختيارات غير الواضحة تتحدد منذ طفولتنا . أقصد بذلك ما يلي : إنني من أبناء الطبقة المتوسطة ولم أملك قط ولم يحدث لي شيء قط وأنا طفل . لقد عشت أولاً لدي جدي . إذن كنت لا أملك إلا ما يعطى لي . ثم عشت بعد ذلك - إذ تزوجت أمي ثانية - مع حمو كان يكسب المال الضروري للبيت ويعطيني ما كان لدي : كنت مفعماً ، لم ينقصني شيء قط ، لكن ، لم يكن لي شيء قط . وبذلك كنت متحرراً تمام التحرر من منظور الملكية بوجه عام . وهذا ، من جهة أولى ، لأنني حصلت على الدوام على كل شيء ، فما شعرت قط بإلحاح الرغبة ، ولأنه لم يكن لي ، من الجهة الثانية ، شيء قط . صحيح أنني كنت مفعماً ، ولكن بأشياء لا تخصني . آنئذٍ حدث تحول . فكما كنت قد وضعت الله في الأدب في فترة معينة ، كذلك إلي . لقد آمنت على الدوام بأن الكلمة طريقة في امتلاك الشيء ، ويساورني الاعتقاد الآن بوجود فكرة تملك بورجوازية المنشأ والمنبت تجلت عنصراً تملكياً قبل أن تكون الوسيلة الجماعية للاتصال . وينبغي هنا أن نتكلم عن السن : لقد مضى الأمر الآن ، لكنه مضى جزئياً بسبب الشيخوخة ، بيد أنه كان بالتأكيد الشيء الأول . اللغة إذن شيء يخصني ، نصفه من جانب الدال ونصفه الآخر من جانب المدلول ، لكنه شيء خارج عني . إن كلمة « طاولة » في هذه الحال يكمن نصفها في الطاولة ويكون نصفها الآخر امتداداً أداتياً لوسائلي .

● هذا وصف لعلاقتك الراهنة باللغة الفرنسية إذن ، لكنه يبدو في الوقت نفسه مطابقاً لما يمكن أن تكونه علاقتك باللغة في طفولتك . وفي هذه الحال لا يمكننا الحديث عن وجود تجاوز للعلاقة ...

جان بول سارتر : بلى ، لقد كان هناك بالتأكيد تجاوز تم وتحقق في لحظة الاتصال . فهناك ، في كل كاتب ، جانب الطفولة الذي لا ينشد الاتصال والذي هو تحديداً الخلق – التملك . فالمطلوب أن تخلق « الطاولة » بالكلمات . وهكذا نوجد معادلاً للطاولة فتمسي هذه الأخيرة أسيرته . في هذه اللحظة بالتحديد تتخيل أنك إذا كتبت بعض كلمات ، بعض كلمات جميلة متساوقة فيما بينها – لقد آمن فلوبير بذلك طوال حياته – فقد امتلكت نفسك في مكان ما ، مكان يخصك وهو في الوقت نفسه العلاقة بالله . لقد أوجدت معادلاً للطاولة ، فوقعت في الفخ ، فإذا هو هي . إن هذا كله يفترض اللااتصال ، لأنه حينما يقال إن الكتاب يكتبون دوماً للغير ، فهذا غير صحيح إلا على المدى الطويل ، غير صحيح في الأساس والأصل . هناك فكرة الكلمة هي فكرة سحرية قطعاً ، وهذه الفكرة هي التي تجعلنا نكتب لكي نكتب ، تجعلنا نخلق كلمات ، نخلق على الأقل جملاً ، نصنع الكلمة كما قد نبني قصوراً من رمال ونحن صغار ، من أجل جمال القصر لا لكي نريه للآخرين . وعلى فرض أننا أريناه بعد ذلك للآخرين ، فإن القراء في هذه الحال غير أساسيين ، مثلهم مثل الوالدين اللذين نأتي بهما لكي نقول لهما : « أنظرا ما أجمل القصر الرملي الذي صنعته » ، واللذين سيقولان : « أواه ! ما أجمل قصر الرمل هذا ! » . ودور القارىء في الأصل لا يتعدى هذه الوظيفة . ولهذا السبب تلتقي بكثيرين من الناس ممن تثور ثائرتهم حين يقال لهم : « لكننا نكتب بهدف الاتصال » ، ومرد ذلك إلى أنهم لبثوا عند مرحلة معينة من الطفولة اللفظية . فهم يريدون ، كما أوضح ذلك فلوبير بالكتابة ، أن يصنعوا قصراً من كلمات يقف من تلقاء نفسه . ويخيل إلي أن هذه هي خطوة الكاتب الأولى . يخيل إلي أن المرء لا يصبح كاتباً إذا لم يحلم ذلك في مرحلة من المراحل . لكنك لا تستطيع الكتابة حقاً ، حتى في سن الخامسة

عشرة ، من دون أن تكون قد تجاوزت تلك المرحلة . إذ لا بد أن تأتي لحظة تبرز فيها إلى حيّز الوجود علاقة . وآنئذ يضمحل شيئاً فشيئاً مظهر اللغة السحري ، ولكن لا مفر من أن تصحب هذه العملية خيبة أمل . وبدءاً من اللحظة التي تدرك فيها أن الكلمة لم توجد كي تمتلك الطاولة ، وإنما لكي تدل الآخرين إليها وتسميها لهم ، تكون قد دخلت في علاقة جماعية معينة من شبه الشفوفية ترجعك إلى الإنسان لكنها تحررك في الوقت نفسه من المطلق . بيد أنه لا يسعنا في مثل هذا التطور أن نحدد في أي لحظة يحدث ذلك ، ولا أن نوضح ما تبقى من ترسب من الإيمان القديم . إنني أعي شخصياً ، على سبيل المثال ، أن لي طريقتين في الكتابة ، وأن أوضحهما مهما بدا ذلك باعثاً على الاستغراب ، هي أكثرهما رزوحاً تحت وطأة ذلك الترسب : أعني الطريقة الأدبية . إن الإيمان القديم يتجلى على مستوى ما سأسميه بالنثر ، أو إذا شئت على مستوى هذه الحقيقة الواقعة وهي أن الناثر لا يمكنه أن يكون ، بالرغم من كل شيء ، إنساناً يشير ويسمي فحسب ، وإنما هو يشير ويسمي بالضرورة بطريقة معينة : طريقة آسرة ، طريقة معينة في رصف الكلمات ، في استحداث وقع ورنين لها ، الخ ، وبكلمة واحدة ، إن الناثر امرؤ يدخل الموضوع الموصوف ، بالرغم من كل شيء ، في الجملة . إن الناثر أو الكاتب حين يتكلم عن طاولة يكتب بضع كلمات عن هذه الطاولة ، لكنه يكتبها في الواقع بطريقة معينة — طبقاً لتصوره الذاتي المحض — تكون معها تلك المنظومة اللفظية نوعاً من إنتاج أو إعادة إنتاج للطاولة ، وتكون الطاولة قد حلت ، إذا جاز التعبير ، في الكلمات . هكذا إذا أردت أن أكتب عن الطاولة التي تراها هنا فلا مندوحة لي من أن أضمّن بنية الجملة بالذات شيئاً يتطابق والخشب الثقيل ، الموتّد هنا ، المصدع هناك ، الخ ، وما إلى ذلك مما ليس هو بضروري في حال الاتصال البحث . حين أكتب إذن ما يسمى بالنثر الأدبي ،

يكون ذلك المظهر ماثلاً على الدوام ، وإلا فلا داعي لتحمل مشقة الكتابة بهذه اللغة . وبالمقابل ، فإن أصعب ما في الاتصال الفلسفي هو أنه اتصال بحث . فحين كتبت « الكينونة والعدم » كتبته فقط لكي أوصل أفكاراً بواسطة مصطلحات .

● لقد شرحت لي ما يتبقى من الإيمان الأول . فهل تستطيع أيضاً ، من وجهة نظر تقنية ، أن تشرح لي ما الجديد المستحدث بالنسبة إلى كتابة تتمسك بـ « الإيمان القديم » ؟

جان بول سارتر : الجديد المستحدث عبارة عن تناقض . فهناك من يميّز اليوم ، كما تعلم – جماعة « تِل كِل [1] » على سبيل المثال – بين الكاتبين والكتاب ، ويقول : هناك أولئك الذين يفسرون ، يشرحون ، يشيرون إلى الأشياء ، يكتبون ليسموا الأشياء ، وهم الكاتبون ، ولكن هنالك أيضاً أولئك الذين يكتبون حتّى تتجلى اللغة في ذاتها ، حتّى تتجلى في حركتها التناقضية ، في بلاغتها ، في بناها ، وهم الكتاب . أما من جهتي أنا شخصياً فسأقول : إن ما تأتي به الحياة هو تجاوز لوجهتي النظر كلتيهما . ويساورني الاعتقاد بأنه ليس في مستطاع المرء أن يكون من الكتاب إذا لم يكن من الكاتبين ، كما أنه ليس في مستطاعه أن يكون من الكاتبين إذا لم يكن من الكتّاب . وهكذا فإن ما كان في الأصل رفضاً للاتصال ، أو جهلاً بالاتصال ، حين كنت أصنع كلمات ، قصوراً من رمال ، يظل بمثابة ترسب ، بمثابة نوع من الاتصال فيما وراء أجهزة الاتصال . أعني أن ما يستأثر باهتمامي الآن هو أن أتصل بالقارىء ، لا أن أوجد كما في السابق معادلاً للطاولة عن طريق علاقة الكلمات فيما

---

[1] TEL QUEL : مجلة أدبية فرنسية أرادت نفسها طليعية وجريئة .

«المترجم»

بينها . ما يستأثر باهتمامي الآن هو أن تعطى هذه الكلمات للقارىء من خلال علاقتها المتبادلة ، من خلال الطريقة التي يضيء بها بعضها بعضاً ، أن تعطيه ، وهي في ذهنه ، الطاولة التي لا وجود لها ، أن تعطيه إياها لا كرمز أو إشارة بل كطاولة مستحضرة إلى الوجود . قصدي من ذلك أن أوضح أن الهدف هو على الدوام شيء يرجعنا إلى من نعده من الكاتبين ، وعلى الأقل بالنسبة إلي . إنني أريد أن أقول شيئاً ما ، وأريد أن أقوله لآخرين لأناس معينين هم أناس مع أو ضد الأفكار أو الأعمال التي بها يتحدد مكاني وموقفي . إنني أرى أن الهدف هو ، بالرغم من كل شيء ، العلاقة بالآخر . بيد أن ما يميز الكاتب هو أنه امرؤ يرى أن اللغة موضوع لاتصال كامل ، وسيلة لاتصال كامل ، وهو يرى ذلك لا بالرغم من مصاعب اللغة – كون الكلمة لها عدة معان ، وكون علم النحو محملاً بالالتباسات – وإنما بسبب هذه المصاعب . إليك ما أرمي إليه : إذا ما استخدمنا الكلمات للاتصال فحسب ، فسيكون هناك بالتأكيد ترسب ، أي سيكون لدينا إشارات تشير إلى شيء غائب وفي وسعها أن تشير إليه ما دام له هذا المعنى أو ذاك وما دام ، فضلاً عن ذلك ، في هذا الموقع العيني أو ذاك بالنسبة إلى مواضيع وأشياء أخرى ، لكن هذه الإشارات لن تضع يدنا على ما يمكن تسميته بجسد الموضوع أو لحمه ، ولهذا نجد على الدوام من يخلص من هذه الواقعة إلى نوع من تشاؤم لغوي ، من يخلص إلى الافتراض بأنه يبقى هناك على الدوام ، بحكم طبيعة اللغة بالذات ، فضالة أو ترسب من عدم قابلية الاتصال ، هامش من عدم قابلية الاتصال ، هامش متحول متبدل لكنه محتم . في وسعي ، على سبيل المثال ، أن أشير إلى عواطفي بطريقة عميقة بما فيه الكفاية ، لكن واقع هذه العواطف لن يكون ذا صلة ، بدءاً من لحظة معينة ، بما أقترحه لها من ألفاظ . وهذا لسببين : أولاً لأن اللغة لا تستطيع بصفتها إشارات خالصة أن تشير إلى

المدلول إلا من حيث أنه مفهوم بحت ، وثانياً لأن في أعمق أعماقنا أشياء كثيرة تشرط اللغة : فبين الدلالة ، والدال علاقة خلفية ، علاقة جابذة تغير الكلمات . ونحن نقول على الدوام شيئاً مغايراً بقدر أو بآخر لما نريد قوله ، وذلك بحكم استعمالنا الكلمات .

● هل تميّز بين الدلالة والمدلول ؟

جان بول سارتر : أجل ، فالمدلول عندي هو الموضوع . وأنا أحدد بنفسي لغتي التي ليست هي بالضرورة لغة اللغويين : فهذا الكرسي هو الموضوع ، فهو إذن المدلول . وهناك بعد ذلك الدلالة ، وهي المنظومة المنطقية التي ستتألف من كلمات ، دلالة جملة بعينها . إذا قلت : « هذه الطاولة أمام النافذة » ، فإنني أرمي إلى مدلول هو الطاولة بدلالات هي منظومة الجمل المركبة ، في حين أن الدال هو أنا .

● إذا استعملنا مصطلحات البنيويين أمكننا القول إن الدلالة هي ناتج تمفصل الدالين ، المفهومين هم أنفسهم على أنهم عناصر تكوينية غير ممفصلة . والدلالة في هذه الحال هي وحدة المعنى العاملة على توحيد المعطيات الانقطاعية للعدة اللفظية .

جان بول سارتر : هو ذاك : فتمفصل الدالين يولّد الدلالة التي ترمي بدورها إلى المدلول ، وهذا كله على أساس دال أصلي أو مؤسس . إنني أقول إذن إن هناك في مجمل الدلالة ، من جهة أولى ، تطلعاً إلى الفراغ من قبل المدلول ، تطلعاً مفهومياً يفتقر بحكم ذلك إلى عدد معين من الأشياء ، كما أن هناك ، من الجهة الثانية ، علاقة بالدال محمّلة ومشحونة أكثر مما ينبغي تحدد الجملة من أكثر من جانب : فأنا أستعمل كلمات لها في ذاتها تاريخ وعلاقة بمجمل اللغة ، علاقة غير بسيطة أو خالصة ، ولا هي بالضرورة رمزية عامة ، كلمات لها ، فضلاً عن ذلك ، علاقة تاريخية بي . علاقة

خاصة هي الأخرى . لهذا يقال عادة إن المدلول ينبغي أن يبقى خارجاً : فما اللغة إلا منظومة من دلالات وهذه الدلالات تترك خارجاً عدداً لا بأس به من الأشياء . إنني أستطيع ، على سبيل المثال ، أن أضاعف الدلالات المتعلقة بإحساس أحس به ، أو المتعلقة بجملة أحاسيس فرد آخر ، ولكن هناك ، في الحقيقة ، ما يشبه الاستخدام المزدوج نظراً إلى أنني مشروط أصلاً بتاريخي في الكلمات التي أستعملها : فأنا أستعمل كلمات لأشير إلى نفسي ، كلمات أعطاها تاريخي بالأصل معنى مغايراً ولها في ذاتها معانٍ مختلفة من منظور تاريخ مجمل اللغة . انطلاقاً من هنا يقال إنه لا وجود لتطابق مع أنني أرى في الواقع أن الكاتب هو ذاك الذي يقول بينه وبين نفسه إن التطابق يتحقق بالرغم من ذلك كله . إنه عمله . إنه ما يسمى بأسلوبه .

● إن القائلين بذلك التشاؤم يقعون بالضرورة ، بنوع ما ، في شباك نزعة وضعية أدبية ؟

جان بول سارتر : إنها فعلاً الوضعية الأدبية ، وبصورة بالغة العمومية ، التصور البورجوازي عن عدم قابلية الاتصال بواسطة اللغة الذي هو تصور نلقاه حتى لدى فلوبير . ففلوبير يكتب ويعتقد في آن واحد أننا لا نستطيع تواصلاً ، وهذا ما يقوده إلى أن يخلق منظومة من دلالات يفترض فيها أن تكون في ذاتها الموضوع الأدبي .

● وأساسها في هذه الحال، كما أوضحت في محاضرتك في « الموتويواليته » (mutualité) ، هو الله أو الموت ، ما دام الله والموت يستعصيان من حيث المبدأ على أن يكونا موضوع اتصال مباشر بين البشر .

جان بول سارتر : في حين أن الكتّاب الكاتبين ، الحقيقيين ، أعني أولئك الذين يملكون البعدين كليهما — هذا ما ينبغي أن يكون بالنسبة إلي

على كل حال – مطالبون ، في الواقع ، بأن يجعلوا من ذلك التناقض مادة عملهم بالذات . وفي الحقيقة ، لا أرى أن هناك شيئاً غير قابل للتعبير عنه ، شريطة أن نكون قادرين على اختراع التعبير . لكن اختراع التعبير لا يعني اختراع القواعد ، ولا اختراع الكلمات ، مع أنه في وسعنا أن نبيح ذلك لأنفسنا بين الفينة والفينة ، وعلى كل حال ليست هذه هي المشكلة ، وهذا على الدوام جانب ثانوي من المسألة . أن نخترع التعبير ، هذا يعني في الواقع أن نشتغل بذلك الجانب من الكلمة الذي يرجعنا إلى تاريخها الذاتي أو إلى الدال بوصفه تاريخاً . في هذه المرحلة نكون ملزمين بالعمل في الظلام إلى حد ما ، فلا ندري على وجه الدقة ما نحن في سبيلنا إلى فعله . هناك ، بنوع ما ، شغل أدبي مزدوج يستهدف الدلالة ويثقلها في الوقت نفسه بشيء يفترض فيه أن يوحي إليك بالحضورات .

● إنني لأتساءل في هذه الحال إلى أي مدى تتوصل حقاً في تمييز هذا الموقف عن الوضعية الأدبية . فأنصار الوضعية الأدبية يعملون ، بالفعل ، كما لو أنهم يستخلصون فوراً ومباشرة النتيجة من الطابع الوهمي للتطلّع إلى بلوغ المدلول المستهدف ، وبالتالي إلى إيصاله . أقول « وهمي» من حيث أن المدلول هو على الدوام ، في خاتمة المطاف ، من نتاج نسبية معينة : نسبية بسيكولوجية أو نفسية تحليلية أو حتى نسبية سوسيولوجية – تاريخية ، وباختصار ، نسبية تحدد المدلول سلفاً وتقتطعه مسبقاً . ولهذا تراهم يؤثرون على ركوب خطر هذه النسبية أن يتحاشوا الاتصال حتى لا يجازفوا بالوقوع في الخطأ والخديعة وحتى يقيسوا بوجه خاص ما يمكن أن يصان من الأدب بما هو كذلك ، بعد أن يماط اللثام عن تلك الذاتية أو تلك النسبية الجوهرية التي تربطنا بالمدلول . وبهذا المعنى ، إذا كان الأثر المكتوب من منظورك يختلف جذري الاختلاف عن أثر مكتوب من المنظور الآخر ، فهذا لا يمنع كونك تقف في الحقيقة مواقف مماثلة لمواقف الوضعية الأدبية ،

مع فارق وحيد وهو أن هذه الأخيرة أكثر جذرية وأقل سذاجة . فهل ترى أنه يمكنك ، والحالة هذه ، أن تقيم تمييزاً مبدئياً بين كِلا الموقفين ؟

جان بول سارتر : إنني أعتقد ، كما كان ميرلو – بونتي يقول بصدد المرئي ، بأن الرأي مرئي وبأن هناك علاقة كينونة بين الرؤية وقابلية الرؤية : فهما شيء واحد . وسأقول لك نظير ذلك حرفياً : إن الدال هو المدلول على الدوام ، وهناك بالتالي علاقة كينونة معينة وحميمة بين المدلول الذي تخطئه الدلالة وبين الدال الذي هو في الوقت نفسه مدلول بحكم دلالته .

● إنني في هذه الحال لعلى أتم وفاق معك ، ولكنك مضطر إلى اللجوء إلى الاونطولوجيا للبرهان على ذلك .

جان بول سارتر : بالضبط ، لكنك تعلم أنني نادراً ما أستخدم فكرة الذاتية اللهم إلا لكي أضع حدوداً ، لكي أقول على سبيل المثال « ليس هذا إلا ذاتياً » أو « ليس لدي عنصر كافٍ كي » ، الخ ، لكن الذاتية لا وجود لها في نظري ، وكل ما هنالك خارجية واستبطان . إن كل مدلول دال ، وكل دال مدلول ، وهذا معناه أن هنالك شيئاً ما من الموضوع يعطي اللغة دلالتها ، يدعوها إلى أن تكون هي نفسها اللغة ، يناديها ويحدد الكلمات ، كما أن هناك في الوقت نفسه شيئاً ما من الدلالة ، أي من اللغة ، يرجعنا على الدوام إلى الدال ويعين مواصفاته تاريخياً في كينونته . وهذا كله بحيث تبدو لي اللغة – وهي ههنا أيضاً خارجاً عني كما ترى – وكأنها ما يشير إلي وذلك بقدر ما أبذل جهداً للإشارة إلى الموضوع .

● على هذا الأساس تميز نفسك كل التمييز عن الوضعية الأدبية ، وذلك ما دمت ترضى بأن تبني موقفك على تفهم مبدئي لعلاقة الإنسان بالكينونة ، أي على أونطولوجيا . أما الوضعية الأدبية فإنها سترفض ، بالمقابل ، مثل هذه الأنطولوجيا ، وذلك بقدر ما ترفض كل وضعية كل

تفكير يتجاوز ما ترى أنه حقل التجربة المعطاة مباشرة أو القابلة على الأقل لأن تلاحظ في نتائجها . بيد أن هناك أيضاً ، في التيار الأدبي الذي تمثله مجلة « تل كل » — وبصورة عامة لدي جميع الكتّاب الذين ينطلقون من منطلق روب غرييه — وفيما وراء نظرية الوضعية الأدبية التي لم يكتمل إنشاؤها أصلاً ، أقول إن هناك أيضاً إمكانية بل نزعة إلى بناء تصورهم عن الكتابة على أساس فلسفة هيدجر ، وعلى الأقل على أساس الاتجاه الأخير لفلسفة هيدجر حيث تفهم الكينونة في غالب الأحيان على أنها الكتابة عينها أو اللغة . والطريقة التي وصفت لنا بها علاقة الدلالة بالمدلول — برجوعك إلى ميرلو — بونتي في زمن كان فيه هو نفسه تحت تأثير هيدجر — تحملني على أن أتساءل بصدد علاقة موقفك بالتصور الهيدجري عن الكينونة . وربما قلت ، حتى أقيم التمايز ، أو حتى أعطيه فرصة لكي يقوم ، إنه يخيل إلي أنك تقيم مبادلة تامة بين الدال وبين ما يستدعي في المدلول الدال ، في حين أن المدلول ، أي الكينونة ، لدي هيدجر هو الذي يملك في خاتمة المطاف مبادرة الدعوة إلى الكلام .

جان بول سارتر : هو ذاك . وهذا ما يمثل في نظري ، بالتالي ، استلاباً . وإنك لتحس بالشيء نفسه لدي ميرلو — بونتي إلى حد ما : فكل علاقة متخلفة عن الكينونة ، أو كل انفتاح على الكينونة يفترض الكينونة خلف الانفتاح وأمامه في آن واحد كشرط للانفتاح ، يمثل في نظري استلاباً . أقصد أنني أرفض الكينونة بقدر ما تشرط هي نفسها الانفتاح على الكينونة . كما أنني أرفض — لأنه في المستطاع بناء نظرية عن البنى انطلاقاً من الرفض — البنيوية بقدر ما أنها خلفي : فليس لي شيء خلفي . بل تقديري أن الإنسان في الوسط ، أو أنه يستبطن الأشياء متى ما كانت خلفه . ليس قبل الإنسان شيء فيما عدا الحيوانات ، فيما عدا الإنسان الصانع نفسه بنفسه ، لكن ليس هناك من شيء قبله ، وبالتالي خلفه ، وبالتالي

أيضاً ليس هناك من شيء يكون الإنسان معه مرغماً على الشهادة عليه . لا تكمن المشكلة هنا في نظري . وإني لأرى بالفعل ، في هذا المضمار الذي أحدثك عنه ، أن كل تعميق للموضوع وللأنا يتم بدءاً من ممارسة مستمرة ، اللغة أداتها ووسيطها . ليس هناك في البدء كينونة يفترض في الإنسان أن يشهد عليها فيما بعد . إنما هناك بشر موجودون في عالم تقودهم فيه واقعة وجودهم إلى أن يستبطنوا العمق ، وبالتالي إلى أن يغدوا عميقين ، وفي الوقت نفسه إلى أن يعبروا عن هذا العمق الذي لا وجود له إلا بهم بنوع ما . لا يخلق الإنسان العالم ، إنما يلاحظه ويعاينه فحسب ، لكنه بمجرد إقامته روابط غير محددة بين مواضيع هي نفسها غير محددة الكمية ، يستبطن عمقه أو يستظهر نفسه كرابطة ليخلق للعالم عمقاً . يمكن القول إن الإنسان عمق العالم ، وإن العالم عمق الإنسان ، وهذا كله يتحقق بطريقة عادية سوية عن طريق نمط من الممارسة هو استخدام تلك المواضيع المفتوحة المسماة بالكلمات . إن ما ننساه في غالب الأحيان هو أن الكلمة مادة مفتوحة ، أي منتجة تاريخياً ومعاد تكوينها من قبلي : فأنا أنطق بالكلمة حين أتكلم ، وأرسمها ، وهذه نشاطات مادية ، نشاطات مادية لها هي نفسها معنى في اللغة . ينبغي أن نحب أن نكتب كلمة حتى تكون لنا الرغبة حقاً في أن نكتب كالكتاب ، كما يقولون . إنك لتحس بذلك لدي فلوبير على سبيل المثال ، تحس لديه بحب الكلمة كموضوع مادي . لا أدري إن كنت قرأت مقال مانوني عن « إنسان الجرذان » . إنه مثير للاهتمام لأنه يبين بما لا يدع مجالاً للشك أن فرويد ما كان يعد الكلمات التي يتجلى بعضها لبعض في عدد من الهلوسات ، رموزاً أو ناقلة للرموز بحجة أن لها شكلاً معطى — لو كان فعل لكان سقط في المثالية — بل كان يعدها مواضيع واقعية لها تأثير واقعي على الإنسان ، مواضيع مادية في مختصر الكلام . أعني أن التشابه المادي بين المقاطع هو الذي يؤثر فعلاً على الإنسان فيحدده .

ليس هناك ، أولاً ، مواضيع مشابهة على نحو مبهم ومشحونة بالرموز : إنما هناك أولاً مواضيع . وهذا أمر له بالغ الأهمية : فالكتابة هي أيضاً حب لفئة معينة من المواضيع ، مواضيع خلقت لكي تكون دالة ، وهذا يعني بالتالي لكي تستهدف شيئاً آخر غير ذاتها ، وهي نفسها الموضوع في الوقت ذاته . لكن هذا يرجعنا إلى القارىء . فالقراءة ، على ما أرى ، هي على الدوام ، حين يكون موضوعها مؤلفاً أدبياً ، رواية على سبيل المثال ، استيعاب الدلالات وفي الوقت نفسه شحن الجسم اللفظي ، المادي المكتوب ، وبالتالي المنظور — أو المسموع — وبالتالي المنطوق — بنوع من وظيفة غامضة هي استحضار للموضوع من خلال تقديمه إليك بصفته إشارة ، باعتباره غائباً . لنأخذ مثالاً : حين تقول : « كنت أتنزه ، كان الوقت ليلاً » ، فإن المرء الذي يقرأ ذلك يجد في « ليل » شيئاً هو بمثابة حضور لليل ، مع أنه يقرأ جملاً تقول له : « ليس هذا ليلاً ! » . وما دمت تستعمل صيغة الماضي الناقص ، فأنت تقول للشخص : « ليس الوقت ليلاً في هذه اللحظة ، أو إذا كان الوقت ليلاً فهذا من قبيل المصادفة . على كل حال ، إن ما أحدثك عنه هو ليل قد تولى ومضى » . وما دام هو يقرأ ، فإن ذلك الليل يكون حاضراً بسبب الكلمة ، وبمقدار ما أن هذه الكلمة واقع مادي محمل ومشحون بمجموعة من عناصر هي بدورها شغل ، شغل تاريخي عام أو شغل شخصي . إن للكلمة نوعاً من قيمة وظيفية في حد ذاتها ، وسأقول عن « الليل » في هذه الحال إنه ماهية الليــل . لديك الدلالات ، وكذلك الماهية : المعنى . ولئن كانت هناك كلمات أصفها بأنها « مشحونة بالمعنى » ، كلمات لا تقع تحت تحديد في الأصل ، فأمرها مرهون فقط بالمكان الذي تحتله في الجملة . فلو كتبت في إحدى اللحظات كله « عطاس » لبدت لك أكثر هزلاً من كلمة « عطس » . إن مكان الكلمة في الجملة يعطيها إذن قيمة استحضارية أطلق عليها اسم المعنى .

وإذا ما افترضت في هذه الحال أنك تفعل ذلك من أجل القارىء في الحقيقة ، كيما تقدم له استحضاراً من لحم وعظم للمدلول ، فأنت مرغم بدورك على أن تأخذ الكلمات بكل شحنتها التاريخية الشخصية التي هي حاملتها لك ، وأن تأخذها أيضاً بمختلف المعاني المحرفة التي تتلبسها .

● نستطيع أن نفترض بأن هناك شكلاً من أشكال القرابة والمصاهرة بين حب الكاتب للكلمات وبين إمكانية القارىء وقدرته على تجسيد ما تسميه بالمعنى . فحب الكاتب للكلمات ، ذلك الحب الذي يتموضع في معنى بالنسبة إلى القارىء ، هو الذي يضمن التواصل الأدبي .

جان بول سارتر : هو ذاك ، ولا فارق بين الشيئين ، وطبيعي أن الكاتب حين يعيد قراءة نفسه ، حين أعيد أنا شخصياً قراءة نفسي في نص أدبي ، إنما أعيد القراءة لأعرف ما انطباع القارىء ، أي أجعل من نفسي قارئي . إنني لا أعيد قراءة نفسي ، بل أعيد قراءة نفسي بوصفي شخصاً آخر . وبعبارة أخرى ، إن من طبيعة الشغل الأدبي بالذات ، إذا كان شغلاً أسلوبياً ، أن يتساءل : « ماذا يمكن أن ينتج عن هذه المنظومة اللفظية ، مع ما فيها للكلمات من ثقل خاص بها ؟ » . فأنت تحاول أن تضع نفسك ، متسافياً عن العمل الأدبي ، موضع قارىء ليس لديه شيء ، ليس له على كل حال تاريخك ، ليس له إلا تاريخه .

● إن المعنى في هذه الحال هو، بنوع ما ، موطن الشمولية لأنه يفسح في المجال لتحقيق التجانس بين تجربة المؤلف والقارىء ؟

جان بول سارتر : أجل ، إنه موطن الشمولية المتفردة أو موطن الشمولية العينية . إنه ليس ، على كل حال ، موطن الشمولية المجردة . إنه في الحق المكان الذي يمكن أن يتكون فيه أعمق التواصل الأدبي . وبديهي أننا في غنى عن هذا في الفلسفة ، بل ينبغي حتى أن نتجنبه ونتحاشاه .

فلو أطلقت العنان لنفسي فكتبت جملة أدبية في مؤلف فلسفي ، لساورني شيء من الإحساس بأنني سأضلل قارئي وأخدعه : إذ أكون قد أسأت استغلال ثقته . لقد كتبت ذات مرة هذه الجملة – ولقد حفظت لأن لها مظهراً أدبياً : « إن الإنسان هوى عقيم » . وهذا سوء استغلال للثقة . فقد كان عليّ أن أقول ذلك بكلمات فلسفية بحتة . ويخيل إليّ أنني لم أسىء استغلال الثقة البتة في « نقد العقل الجدلي » . فهما إذن شيئان مختلفان عظيم الاختلاف . ففي المضمار الأدبي ليس ثمة سوء استغلال للثقة ، لأن القارىء منبه ومحذر سلفاً . منبه ومحذر من اللحظة التي يشتري فيها الكتاب ،ويرى مكتوباً عليه كلمة « رواية » . فهو يعلم في هذه الحال أن ما بين يديه رواية أو نوعاً من مبحث ، ولكنه مبحث يشتمل جنباً إلى جنب على الحماسة والمحاكمة العقلية . إنه يعلم ما يبحث عنه . وإذا كان في الكلمة شحنة تجعله يفهم الكلمة فهماً مغايراً بعض الشيء لفهمه إياها فيما لو وردت في سياق دلالة بسيطة ، فإنه يعلم ذلك ، ويريده ، ومتوق منه محترس . هناك إذن توسط مثلث : فالدلالة توسط بين الإنسان والشيء أي بين الدال والمدلول ، وبالعكس أيضاً ، بين المدلول والدال . والمدلول توسط بين الدال والدلالة ، بين الدلالة والدال . وهذا كله لا يمكن أن يتم إلا مع القارىء من حيث أنه توسط بين المدلول والدال أولاً ، ثم بين الدلالة والدال ثانياً . إن لذلك حدوداً ثلاثة . وبعبارة أخرى ، إذا تبدد وهمك الأول عن الموضوع ، عن قصر الرمل الذي حدثتك عنه لتوي ، فلن يكون في مقدورك أن تجد متعة ولذة في الكتابة إلا بمقدار ما تتضوع الكلمات بكل ما يمكن أن تحتوي عليه من إبهام وغموض – أي من معنى – لأن غموض كلمة من الكلمات هو على الدوام معنى أكثر عمقاً . ولن يكون في مستطاعك أن تكتشف ذلك إلا من خلال كون الكلمات موجهة إلى شخص آخر . وبعبارة أخرى ، حتى تكتب فلا بد أن تكون الكتابة مسلية

وممتعة لك . وليس المطلوب منك أن تدون فحسب ، وإلا فإنك لن تدون إلا دلالات خالصة . إنني أحاول إذن أن أحدد ما معنى السعي والتطلع إلى الكتابة ، وما معنى أن يكون لك أسلوب ينبغي أن تجد تسلية ومتعة في ذلك . وحتى تجد تسلية ومتعة في ذلك ، فلا بد أن تكشف لك علاقتك بالقارىء من خلال الدلالات الصافية البسيطة التي تقدمها له ، عن المعاني التي في داخلها ، والتي طرأت لك من خلال تاريخك ، وأن تسمح لك باللعب معها ، أي باستخدام هذه المعاني لا لكي تتملكها ، بل على العكس لكي يتملكها القارىء . إن دور القارىء في الحقيقة بسيط للغاية — وإن كان كل شيء موجهاً إليه — بسيط للغاية مثله مثل دور المحلل النفسي .

● هو إذن بمثابة كشاف !

جان بول سارتر : هو ذاك . ففي النثر مبادلة ، لكن دور القارىء في الشعر ، على ما أعتقد ، دور كشاف . إنني أرى أن المشروع الشعري لا يفترض التواصل بالدرجة ذاتها ، وأن القارىء في ميدان الشعر هو في الجوهر والأساس شاهدي كيما يجعلني أعوم وأنبجس من بين تلك المعاني .

● هناك إذن في الشعر نرجسية عميقة .

جان بول سارتر : إن في الشعر لنرجسية عميقة ، ولكن الطريق إليها هو بالطبع الآخر . أما في النثر ، على العكس ، فهناك نرجسية ، لكن تتسلط عليها الحاجة إلى التواصل . إنها نرجسية على درجة أعلى من التوسط ، أي مُتجاوَزة باتجاه اللقاء مع الآخر الذي ستولّد لديه بالأصل نرجسية . فهو سيلتذ بالكلمات ويطيب نفساً بها ، لأن هذه الكلمات سترجعه إلى ذاته ، وهذه هي بالتحديد الظاهرة التي أسميها بـ « الترجيع » . فالقراءة عن طريق الترجيع هي من أكثر الأشياء وقوعاً وتواتراً ومن أدعاها إلى الأسف أيضاً ، وذلك بقدر ما أنها لا تعدو أن تكون غير هذا . أريد أن أقول :

إن القارىء الذي يشعر على حين غرة ، بفعل جملة مكتوبة ، جملة تقع برمتها خارج النية العامة ، أو قد تكون دهليزاً للوصول إلى شيء ما ، أقول إن القارىء الذي يشعر على حين غرة بالترجيع في نفسه يكون منقاداً في هذه اللحظة باتجاه ذاته ومشيحاً عن التواصل الذي يرمي إليه المؤلّف في جملته . بيد أن هذا الترجيع يظل ضرورياً لا غنى عنه ، شريطة أن يبقى محصوراً ضمن حدود معينة سواء عن طريق القارىء أم لدى المؤلّف .

● نرجسية الشعر هي إذن نرجسية متضاعفة لا أكثر ولا أقل ، نرجسية لا تتعلق بالمؤلّف وحده ، بل بالقارىء أيضاً . فالقارىء يقيم مع الشعر على أساس هذا الغرض علاقة مماثلة لعلاقة الشاعر حين يكتب . ومن هنا يكون التواصل قد نحي جانباً إذا جاز التعبير ، ما دام الشعر في كلا المنظورين ينتج لحساب عجب الذات بالذات .

جان بول سارتر : هذه ، على ما أعتقد ، حقيقة الشعر ، وعلى الأقل منذ ظهور الرومانسية .

● إن نظرتك إلى الشعر هي إذن نظرة تنتقص من قدره ؟

جان بول سارتر : تنتقص من قدره ؟ كلا ، بل هي نظرة وصفية .

● لكن بمقدار ما نستخدم فكرة النرجسية ، فكرة اللاتواصل أو فكرة الوسيط الجمالي الأكبر بين الوجدانات لتحديد وظيفة الشعر ، فإن في هذا الاستخدام موقفاً سلبياً . فكيف تتصور في هذه الحال خلاص الشعر ؟

جان بول سارتر : خلاص الشعر إنما في أن يوجد نثر إلى جانبه ، في تكاملها . والنثر مطالب ، من هذا المنظور ، بأن يعاود على الدوام استرداد نفسه ضد الشعر : إذن الشعر هي ما يتم تجاوزه والسيطرة عليه في النثر ، النثر الحقيقي ، أي تلك البنية الداخلية للكلمات التي ترجعنا إلى أنفسنا ، إلى التاريخ ، إلى النرجسية ، وفي الوقت نفسه إلى تلك الممارسة الهامدة التي

تُشحن بأشياء لم نشأ أن نضعها فيها . والنثر ، من هذا الباب ، تجاوز الشعر . لكن يمكننا القول في الوقت نفسه إن الشعر هو لحظة الاسترداد الحق لما هو لدينا جميعاً لحظة عزلة ووحدة قابلة باستمرار لأن تُتجاوز ولكن لا مفر من العودة إليها باستمرار أيضاً ، اللحظة التي ترجعنا فيها الكلمات إلى ذلك المسخ المتوحد الذي هو نحن ، لكن برقة ونعومة ، بتواطؤ : هذا هو بالضبط ما تقدمه للقارىء . ولحظتئذ تكون أمام طراز آخر من التواصل عن طريق النرجسية . فالقارىء لا يعود له من وجود إلا لكي يظهر المؤلف في عمقه الأعمق ، وهو لا يستطيع ذلك إلا إذا صار هو نفسه نرجسياً ووضع نفسه موضع المؤلف .

● يمكن إذن الحفاظ على التمييز الذي قلت به على الدوام بين الشعر والنثر بالافتراض بأنهما كليهما في الحقيقة على علاقة معينة بالاتصال ، أي بالآخر ، وبأن هذه العلاقة شبه معكوسة في كل حالة بالنسبة إلى الحالة الأخرى . ما من واحد من هذين النشاطين يفلت أو يتملص من الاتصال ، لكن في حين أن أحدهما يسير إلى حد ما بعكس اتجاه التواصل — ليعيد بناءه في أعمق منابعه — يسعى النثر بالمقابل إلى التغلب على الانفصال ، أو بصورة أكثر بساطة ، إلى تحقيق الاتصال . وقد يبقى علينا في هذه الحال أن نفهم معنى هذا الاتصال المزدوج الغني بالنسبة إلى الاتصال العادي الذي يتم عن طريق دلالات محايدة أو محيدة . لقد قلت للتو ، لتمييز الاتصال الأدبي عن الاتصال البسيط ، إن الأول أكثر من مجرد اتصال بالدلالات : أي أن الاتصال هو في حد ذاته غير كاف لتحديد النثر الأدبي . فماذا يتبقى إذن من « الاتصال » في جوهر الحقيقة الواقعة الأدبية ؟

جان بول سارتر : إن ذلك الاتصال غير كاف لأن ما يميز النثر هو أن هناك على الدوام طفحاً يفيض عن الدلالة البسيطة . بل يمكننا حتى أن نقول إن كل شيء يطفح ويفيض عن الدلالة ، وهذا هو الأساس

الأوحد للاتصال ، أو للاتصال العميق . لو قلت لي على سبيل المثال : « في أي شارع أنا ؟ » ، ولو قلت لك في الشارع الفلاني ، لكان بيننا سلسلة من المضمرات ترجعنا إلى العالم بأسره لو أردنا الإفصاح عنها بصريح العبارة . في الحقيقة ، إننا على صعيد عملي بحت تقتصر فيه اللغة على تقديم إشارات . لكن إذا كان المطلوب من اللغة أن تصبح اتصالاً حقيقياً ، فلا بد أن يكون موقفنا المتبادل في العالم ، موقف كل منا بالنسبة إلى الآخر ، معطى في اللغة ، وفي كل لحظة . وهو لا يكون كذلك أبداً إلا في الكتابة ، وفي كتابة النثر على وجه التحديد . أما الشعر فهو لحظة التنفس التي يعود فيها الإنسان إلى ذاته . وتبدو لي هذه اللحظة ، كما قلت لك ، لازمة لا غنى عنها . إنني لا أقبل البتة بفكرة أن الإتصال المطلق لا يفترض لحظات عزلة ووحدة نرجسية . فثمة حركة توسع وانكماش ، حركة تمدد وتقلص .

● هناك إذن اتصالان عميقان : الاتصال العميق الذي يقيمه النثر والذي هو ، بمعنى من المعاني ، تحسبي استقبالي ، واتصال الشعر العميق الذي هو بالأحرى استذكاري استعدادي . فهل يتطابق هذا مع بنية انطروبولوجية ما في تصورك ؟ أريد أن أقول : هل يمكن أن تعد حركة الاستقبال والاستباق — ومن ثم النثر — مرتبطة بشكل من الأشكال بالتاريخ أو بالصيرورة أو بالعمل ، أي بالالتزام ، في حين أن حركة الاستذكار والاسترداد موقف أكثر تأملية من حيث أن التأمّل أكثر سكونية في مضمونه بالذات ، وبالتالي موقف يعبر في خاتمة المطاف عن نوع من الانطواء على بنية هي بدورها غير قابلة للتجاوز : فالحركة الأولى تشكل البنية الانطروبولوجية الآتية ، والثانية — الناتجة عن الشعر أو المكشوفة به — تشكل البنية الاونطولوجية التي منها يكون الانطلاق . أهذه هي فحوى تفكيرك ؟

جان بول سارتر : يبدو لي هذا مؤكداً ، وفي هذا على كل حال إشارة إلى وجود استظهار للاستبطان واستبطان للاستظهار . إنها ، إذا شئت ، لحظة الداخلية . والحال أننا نستطيع أن نقول إن هذه اللحظة تغدو لحظة ركود في حالة الشعر . لكنها لازمة قطعاً ولا غنى عنها ، وكأنها بمثابة فترة توقف وجيزة يمكن عن طريقها العودة إلى ظاهرة الداخلية من دون أن تغيب عن الأنظار أبداً ظاهرة الخارجية .

● هل تؤدي هذه اللحظة وظيفة أخلاقية في نظرك ؟

جان بول سارتر : أجل ، بمقدار ما تفترض الشمولية العينية على الدوام في نظري معرفة بالذات لا تكون بمثابة معرفة مفهومية ، نزوعاً من معرفة بالذات هي في الوقت نفسه معرفة الرغبة ، معرفة التاريخ . معرفة الرغبة على سبيل المثال : فالرغبة في نظري تستخدم بالضرورة قوة الحاجة ، لكن في حين أن الحاجة حاجة بسيطة – الحاجة إلى الأكل ، أكل أي شيء كان ، بشرط أن يكون صالحاً للأكل – فإن مستوى الرغبة هو مستوى الدغدغة كما قال بها أبيقور : فأنا بحاجة إلى أن آكل هذا بدلاً من ذاك . وبدءاً من اللحظة التي أشتهي فيها وأرغب في أن آكل هذا بدلاً من ذاك ، يرجعني الشيء الذي أرغب في أكله بالضرورة إلى الكون والعالم ، لأنني إذا كنت أكره في أعماق نفسي المحار وأحب سرطان البحر ، أو بالعكس ، فهذا على الدوام لسبب يتجاوز المحار أو سرطان البحر : فثمة علاقات بالحياة ، ثمة علاقات بأشياء جمة ترجعنا إلى ذواتنا في الوقت عينه الذي ترجعنا فيه إلى الكون والعالم . إن تلك الرغبة ، بحصر المعنى ، لا علاقة مباشرة لها بالنطق ، كما يقول لاكان ، فهي ليست شيئاً قابلاً لأن ينطق به ، كما أنه لا يسعني أن أشير بلغتي إلى رغبتي العميقة الدفينة ، ومن هنا كانت تلك النظرية الأخرى غير الوضعية عن اللااتصال ، النظرية التي تقول إنه يتعذر بتاتاً الوصول إلى تقديم معادل لماهية الرغبة عن طريق اللغة اللهم

إلا بواسطة تقريبات غير محددة . بينما أرى أنا أننا نقدم المعادل المطلوب في الشعر على وجه التحديد وفي تجاوز نواة المعنى عن طريق الدلالة التي هي النثر . لكننا نقدم بوجه خاص المعادل المطلوب في الشعر عن طريق استخدامنا للكلمات من حيث أنها غير منطوق بها لذاتها ، ولكن أيضاً من حيث أن غير القابل للنطق به يتقرر مصيره في واقعها بالذات ، أي — بمقدار ما ترجعنا كثافة الكلمة على وجه الدقة إلى ما انساب إليها من دون أن تكون قد أنتجته : إذ ليس هناك رغبة للتعبير عن الرغبة . إن النطق لم يوجد لكي يعبر عن الرغبة ، لكن الرغبة تنساب في هذا النطق وتسلل إليه .

● إن جوابك لمغرٍ ، لكني أتساءل إذا كان يفلت فعلاً من تشاؤم النظرية التحليلية النفسية . فحين تقول إن الشعر يتوصل إلى التعبير عن الرغبة ، فإنني معك على وفاق . لكن ألن تكون النظرية التحليلية النفسية هي الأخرى على وفاق على القول بأن الكلمة تستطيع عند الاقتضاء أن تعبر عن الرغبة ، لكنها لا تستطيع بحال من الأحوال أن تسيطر عليها ، أي أن الشعر قد يكون انعكاساً لها ، لكنه انعكاس يظل مرتبطاً كل الارتباط بحكم سمة الرضى بالذات الملازمة للشعر ، بفن مَسْرحة الرغبة ، في حين أن ما اقترحته علينا للتو كان أشبه ما يكون بإمكانية علاقة جدلية — أي تدرجية — بين ما في الشعر من مواربة ومواراة وما في النثر من قصد واستهداف ، وذلك ما دام النثر مرتبطاً بالمستقبل ، وبالتالي استباقياً ، بينما الشعر استرجاعي ، وبالتالي تأسيسي . وبهذا المعنى ، قد يكون في وسعنا أن نتوقع ، احتمالياً وعلى المدى الطويل ، لا إمكانية توفيق ومصالحة بقدر ما هي إمكانية استباق متبادل — وبالتالي معدّلة — للعزلة الأونطولوجية وللاتصال الذي هو بدوره أونطولوجي . أفيصح أن نقول ذلك بعد أن قلت ما قلته ؟

جان بول سارتر : لكن هذا شيء واحد ! إنني أرى أن الشعر لن يكون أبداً في حد ذاته « تطهيراً » [1] ، ولكنه كشاف للإنسان عن ذاته من خلال المعنى . فالمعنى هنا . والشاعر ليس على كل حال الإنسان الذي يحلم . وقصدية وعي الشاعر تقع على كل حال فيما وراء البنية التحتية المادية للوعي الذي يحلم . هناك إذن شيء ما هنا ، متموضع في تلك العلاقة التي يكاد يكون في وسعي وصفها بأنها صامتة في ما بين الكلمات والتي منها تتكون القصيدة . لكن لا مفر من أن توجد هذه اللحظة حتى توجد لحظة النثر .

● هناك إذن ضرب من مستوى مزدوج ، الأول يمكن أن يكون قريباً بعض الشيء مما يسميه فرويد بغريزة الموت ، وهو تحديداً لحظة الرغبة أو لحظة التأمل في الرغبة والانكفاء عليها ، وهي اللحظة التي قد يتوصل الشعر إلى السيطرة عليها بوسائله الذاتية ، أي من دون أن يتجاوزها ولكن فقط بالشهادة عليها ، والثاني هو غريزة الحياة التي هي في الوقت نفسه النثر ولكن التي لا يسعها أبداً أن تتحرر ملء التحرر من الشعر .

جان بول سارتر : هذا لحسن الحظ ، لأن هذا بالتحديد ما يعطيها معناها الحقيقي ، أي ما يعطي الشمولية العينية . فأنت في تلك اللحظة المعينة تستعمل رغباتك ، تستعمل الطريقة التي بها العالم كائن بالنسبة إليك لتتجاوزه نحو شيء آخر : إنه عمق الكلمة وكثافتها . ولهذا أعتقد بأنه لا وجود لشيء لا يمكن أن يقال .

● ولعل النثر هو وحده الفعال على هذا الأساس . أقصد « فعالاً » بمعنى أنه يحدث تغييراً مباشراً في الأشياء لا مجرد تغيير في صحو الفكر . إن لفي مقدور الشعر أن يظهر للإنسان ما هو كائن عليه ، أن يكون صحو فكره ،

---

[1] بالمعنى الارسطوطاليسي للكلمة : كاتارسيس . «المترجم»

وأن يوقظ فيه بالتالي مناطق مظلمة ما كان يسيطر عليها حتى ذلك الحين في حين تكمن قدرة النثر في فاعلية تتجاوز محض حضور الإمكانية الأدبية أمام ذاتها إذ تمنح الإنسان إمكانية سيطرة فعلية على العالم . وبهذا المعنى ، ليس في المستطاع تقويم الشعر ، في نظرك ، على أساس معايير الالتزام !

جان بول سارتر : نحن نتكلم عن شعر معين ، الشعر الحديث . فمن نافل القول إن هناك شعراً كشعر شاعر اسبارطة ، تيرتوس ، الذي هو شعر يدعو إلى الحرب والذي يتألف من أناشيد بطولية ، الخ ، وأن هناك شعراً بلاغياً ازدهر على امتداد القرن التاسع عشر ، بل شعراً رومانسياً . إن هذين الضربين من الشعر مختلفان بالبداهة ، لكن الشعر كما هو موجود اليوم تولد ببطء من خلال الرومانسية وتجلى ملء التجلي مع نرفال وبودلير : وإنما عن هذا الشعر نتكلم هنا . وإنني لأرى بالفعل أن اللحظة الشعرية بالنسبة إلى هذا الشعر هي على الدوام لحظة توقف ، بل إنها في غالب الأحيان ، في البداية ، لحظة إشفاق على الذات ولحظة رضى عن الذات من حيث أنها رغبة على وجه التحديد . إنها اللحظة التي تتموضع فيها الرغبة من خلال الكلمات ، ولكن من دون أن تكون أسيرة تمفصلها . لنأخذ قصيدة نثرية لبودلير : إنه يحب الغيوم ، ودلالة ذلك أنه يحب نمطاً معيناً من الماوراء ويظهر سخطه وعدم رضاه ، الخ ، ونحن هنا على صعيد مجرد ، ولكن حين يكتب : « الغيوم ، الغيوم الرائعة » فإن موضع « الرائعة » وتكرار « الغيوم » يعطيان شيئاً آخر ، وهذا الشيء الآخر هو شيء منه أو منا [1] .

---

١ يشير سارتر هنا إلى قصيدة بودلير المنثورة : « الغريب » ، وهي من أجمل شعره وأبسطه ، ويقال إن « الغريب » فيها هو بودلير عينه . ولعله من المفيد أن نثبت ترجمتها هنا :

– من تؤثره بحبك ، أيها الرجل الملغز ، قل ؟ اأبوك ، أم أمك ، أم أختك ، أم أخوك ؟

– لا أب لي ولا أم ولا ولد ولا أخت ولا أخ . =

● لقد قلت للتو إن الفلسفة تطرح نفسها بدورها على أنها النقيض المطلق والمناظر للنثر ، وكم بالأحرى للنثر . فكيف تتصور هذا الضرب من نقاء الاتصال المفهومي نسبة إلى ذلك الكلام المكرر المعاد المتمثل في النثر الاتصالي العادي الذي أمكن عن طريقه تحديد حدود النثر الأدبي ، لكن الذي يقتضي أيضاً أن تحدد بالنسبة إليه حدود النثر الفلسفي — وذلك بمقدار ما أن نثر الاتصال العادي اليومي يوصف بالفقر وبالبساطة المفرطة وبالنقاء الزائد بالمقارنة مع الشحنة الوجدانية الانفعالية التي تحملها اللغة الأدبية ؟ أتدرك الغرض من السؤال ؟ إذ أننا قد نضطر إلى أن نفعل عكس ما فعلناه آنفاً : أي إلى أن نظهر أن النثر العادي اليومي مشحون ومحمل بدوره بأكثر مما يحتمل ...

جان بول سارتر : في هذه الحال سأقول لك إن هذا النثر الدارج ، اليومي ، معروفة لدينا ماهيته في تقديري : فهو لا يمت بصلة إلى النثر الفلسفي ، لأن اللغة الأصعب هي إلى حد ما — ومهما بدا ذلك غريباً — اللغة التي تريد أن توصل أكثر ما يمكن إيصاله : وبالتحديد لغة الفلسفة . فلو أخذت هيغل ، لو قرأت جملة لهيغل ، من دون أن تكون متآلفاً بعض

= — أصدقاؤك ؟
— إنك لتنطق بكلمة أجهل معناها حتى يومي هذا .
— وطنك ؟
— أجهل عند أي خط عرض يقع .
— الجمال ؟
— بودي لو أحبه لو كان مؤلهاً خالداً .
— الذهب ؟
— أكرهه كما تكره الله .
— من تحب إذن ، أيها الغريب الشاذ الأطوار ؟
— أحب الغيوم ... الغيوم التي تمر ... هناك ... الغيوم الرائعة ! « المترجم »

الشيء مع هيغل ، من دون أن تكون على سابق معرفة به ، لما فهمت تلك الجملة . وثمة مشكلة أخرى هنا . لأن معنى الفسلفة في الحقيقة ، كما أفهمه والذي ليس هو معنى الانطروبولوجيا ، ولا معنى كل نمط من أنماط معرفة الإنسان ، ولا حتّى معنى التاريخ — هو الاقتراب ما أمكن ، بواسطة المدركات التقريبية ، من مستوى الشمولية العينية المعطاة لنـــا في النثر . وبالفعل ، يبدو لي النثر المكتوب ، الأدبي ، وكأنه كلية ما تزال مباشرة ، ما تزال غير واعية لذاتها ، وينبغي على هذا الأساس أن تظهر الفلسفة إلى حيّز الوجود بفعل إرادة وعي ذلك بحيث لا يكون في متناولها إلا مدركات. هدف الفلسفة إذن صياغة مدركات تتثاقل عمقياً ، تدريجياً ، إلى أن نتوصل إلى أن نجد ما يشبه نموذجاً لما يهب ذاته مباشرة إلى النثر . في مقدورنا على سبيل المثال أن نعطي جملة عميقة وصحيحة لروسو ، في « اعترافاته » على سبيل المثال ، كمثل أعلى يفترض في المدرك أن يبلغ شأوه بدءاً من اللحظة التي يعن لنا فيها أن نمارس الفلسفة . لقد كان ، على سبيل المثال ، لدى مدام دي وارنز ، وكان غالباً ما يذهب إليها بمفرده ، وكان يقوم برحلات طويلة بما فيه الكفاية ، ولكنه كان يعود إليها على الدوام وقد زايله حبوره : إنها اللحظة التي كان يفقد فيها حنوه وتخمد عاطفته . وكان يقول لحظتئذٍ : « كنت حيث كنت ، أذهب إلى حيث أذهب ، ولكن ليس إلى أبعد من ذلك قط » . وهذا يعني : « كنت موثق القيد » ، لكنك ترى المعنى الذي يعطيه هذا للدلالة . أنت ترى كيف أن جملة كهذه ترجعنا إلى أشياء وأشياء ، إنها جملة في منتهى البساطة . « كنت حيث كنت » : ليس ثمة من تجاوز أو تعالٍ . ولكن لماذا ليس هناك تجاوز أو تعال ؟ لأنه كانت له علاقة محايثة بمدام دي وارنز : كان في وسعه أن يتلهى بالتظاهر بالتجاوز والتعالي ، ولكنه ما كان قط ، في مسيرته ، إلا حيث هو . أو أنه كان يعرف النزر اليسير المعار من التجاوز والتعالي : فقد كان يُسمح له بالذهاب

حتى هذه المدينة أو تلك ، وكان يذهب ثم يعود أدراجه . « كنت حيث كنت . أذهب إلى حيث أذهب ، ولكن ليس إلى أبعد من ذلك قط » . هذا يعني إذا ما قلبنا الجملة : « حين أكون حراً ، حراً كمتشرد ، فإنني أذهب دوماً إلى أبعد مما أذهب إليه » . ما معنى أنه « يذهب دوماً إلى أبعد مما يذهب إليه » ؟ إننا ، في هذه اللحظة المحددة ، في حضرة التجاوز والتعالي الحقيقي . إن هذه الجملة ترجعنا إلى الحرية ، إلى المحايثة ، إلى التجاوز والتعالي ، إلى ألف شيء وشيء . وفضلاً عن ذلك إلى العلاقة الكامنة خلفاً : العلاقة الغرامية بين شخصين .

● هل يمكن القول إن كل فلسفة هي أشبه ما تكون بمنطق فينومينولوجيا الوجود ، مع مفارقة وحيدة وهي أن هذا التمايز في قلب الفلسفة بالذات يبدو عادة وكأنه تمايز المجرد عن العيني . إن الفينومينولوجيا في فلسفة هيغل هي العيني الذي يكمن منطقه في المجرد . ومن هذا المنطلق ، يمكن للمنطق أن يوجز في كلمات قليلة ما تقوله الفينومينولوجيا في كلمات كثيرة . والحال أن العكس هو الصحيح هنا ، لأن كل شيء يجري كما لو أن فينومينولوجيا الوجود — أي الجملة المنطوقة فعلاً في « اعترافات » روسو وكل التجربة التي تنطوي عليها — مقدر عليها أن تسلك في لغة فلسفية أطول بكثير وأعقد بكثير من بساطة الجملة .

جان بول سارتر : هذا أمر لا مفر منه ، لأنه لا مناص من استرداد تلك الجملة وتأسيسها . تكلم هي المشكلة .

● لكن المفارقة التي أشير إليها ، أنا ، هي أن نعرف لماذا يمكن أن يكون الأساس ، والحالة هذه ، أكثر إسهاباً من الشيء عينه ؟

جان بول سارتر : لأن الفلسفة ملزمة تحديداً بأن تأبى على نفسها المعنى . وهي ملزمة بأن تأبى على نفسها المعنى لأنها ملزمة بالبحث عنه . إن

الرغبة قابلة لأن يعبر عنها ، ولكن بصورة غير مباشرة كما رأينا ، كمعنى من خلال الكلمات : ثقل الكلمات . بيد أنه يمكننا أن نقول ، بالطريقة عينها ، إن المعاش ، من حيث أنه مكتوب في النثر ، غير قابل للنطق به من قبل الفلسفة في بادىء الأمر ومن المنطلق ، لأن المسألة هي بالتحديد مسألة اقتباس مدركات واختراع مدركات تقودنا تدريجياً ، وبحركة جدلية معينة ، إلى أن يكون لنا وعي أكبر بأنفسنا ، على صعيد المعاش ... الفلسفة ، في الواقع ، لم توجد إلا لكي تلغي نفسها . أنا لا أقصد أنها وجدت لكي تلغي نفسها بالمعنى الذي قال به ماركس : سيأتي يوم لن يعود فيه وجود للفلسفة . لكن نظراً إلى أن ضرورة الفلسفة هي في وعي الذات ، في اللحظة التي يمكن فيها القول إن فلاناً من الناس يعي ملء الوعي ما يقوله وما يحس به حين يقول : « كنت حيث كنت . أذهب إلى حيث أذهب ، ولكن ليس إلى أبعد من ذلك قط » — وهذا ما لم يتوفر لروسو — وإذا أمكن لهذا الإنسان ، في هذه اللحظة المعينة ، أن يحافظ على الكثافة العينية للمعاش الذي يتم التعبير عنه في النثر الأدبي ، فإنها ستكون اللحظة التي يكون له فيها علاقته مع الآخر وعلاقته مع ذاته ، لا علاقة محددة فحسب بل متجاوزة أيضاً نحو شيء آخر . هذا معناه أن على الفلسفة أن تعمل في نفسها تدميراً باستمرار وأن تولد من جديد باستمرار . ما الفلسفة إلا التأمّل ، والتأمّل من حيث أنه على الدوام اللحظة التي تكون قد ماتت من الممارسة ، لأنها عندما ترى النور تكون الممارسة قد تكونت . وبعبارة أخرى ، الفلسفة تأتي فيما بعد ، وان كانت على الدوام استباقية ، ولكنها ملزمة بألا يكون تحت تصرفها شيء آخر غير المدركات ، أي كلمات . ومع ذلك ، فإن ما يعود عليها بالفائدة ، حتى في هذه الحال ، هو أن تلك الكلمات غير محددة تمام التحديد ، أي أن التباس الكلمة الفلسفية ينطوي هو كذلك على شيء ما يمكن التعويل عليه للمضي قُدماً إلى الأمام . هذا الشيء يمكن

استخدامه للتضليل ، كما يفعل هيدجر في غالب الأحيان ، لكن يمكن كذلك استخدامه للتحسب والاستباق ، وهذا ما يفعله أيضاً .

● أهذا في نظرك أسلوب لتمييز اللغة الفلسفية عن اللغة العلمية ؟

جان بول سارتر : هو ذاك ، فاللغة العلمية هي الممارسة الخالصة ، العمل والمعرفة بالمعنى التقني للكلمة . إنها لا ترجع إلى الإنسان . والانطروبولوجيا في تقديري أصلاً ، هي ، بنوع ما ، علم مدمر للإنسان ، وذلك بمقدار ما تعامله بصورة مثلى ، بصورة لا تني تتحسن ، على أساس الافتراض فلو بأنه موضوع علمي ، أي على أساس الافتراض بأنه ليس ذاك الذي يصنع العلوم أيضاً . أما الفلسفة فتتوجه إلى ذاك الذي يصنع العلوم ، ولا يسعها أن تعامله بكلمات علمية : لا يسعها أن تعامله إلا بكلمات ملتبسة . إن فكرة هوسرل عن الفلسفة بوصفها strange wissenschaft [1] تبدو لي فكرة مجنون عبقري ، ولكن فكرة مجنونة . وفي الأصل ، ليس هنالك شيء أشدّ التباساً من كل ما يكتبه هوسرل . فلو أردنا أن نأخذ نظرية هوسرل عن الـ « Hylè » وأن نقول إنها نظرية علمية مع أنها قابلة لعدد لا حصر له من التأويلات المختلفة ، أو أن نأخذ مدركه عن « التركيب السالب » الذي هو مدرك في غاية العمق لكن الذي ابتكره ليسد به ثقباً — هكذا يكون التفكير في الفلسفة ، وليست الفكرة الغالبة هي المثلى والفضلى بالضرورة — أقول : لو أخذنا هذا كله لرأينا أن الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً صارماً لا معنى لها ، وإن يكن المفهوم ، على النقيض من ذلك ، وبقدر ما تنطوي الفلسفة دوماً وباستمرار على نثر أدبي مستتر ، على التباس في المصطلحات ، مهما تكن هذه المصطلحات ، أقول : وإن يكن المفهوم مفيداً ومثيراً للاهتمام

---

١ بالألمانية في النص ، وترجمتها : « علم دقيق صارم » .

« المترجم »

لأنه يحافظ على كثافة تتيح له ، من خلال تلك الالتباسات ، أن يحدق عن قرب أقرب بجملة النثر الأدبي تلك التي تحتوي أصلاً ، وإن بصورة مكثفة وغير واعية لذاتها ، على المعنى الذي يفترض بالفلسفة أن تؤديه .

● ما رأيك ، بهذه المناسبة ، في الانتقادات التي وجهت إلى اقتباسك للغة الفلسفية الألمانية في « الكينونة والعدم » ، تلك الانتقادات التي تكاد أن تطرح مشكلة ترجمة ؟ إنني أتصور أنك ترى أن هذا المأخذ لا يستند إلى أساس من الصحة ، لكن كيف تبرر مع ذلك تلك الطريقة في نقل اللغة الألمانية الفلسفية إلى اللغة الفرنسية الفلسفية ؟

جان بول سارتر : إنني أرى ، هنا أيضاً ، أن كل شيء قابل لأن يقال . وبهذا المعنى أنا ضد تلك الوضعية الأدبية التي تحدثنا عنها والتي تفضي في الواقع إلى القول بأنه لا سبيل إلى ترجمة هيدجر إلى الفرنسية ، انطلاقاً من الغرض القائل ، بالاستناد إلى البنيوية ، بأن اللغات لا معادل لها ، وبأن كل واحدة منها منشرطة بصفتها كلاً واحداً ، الخ . ولو أخذنا بهذا الغرض لانتهى بنا الأمر إلى فكرة تقول إن المبتكر في لغة هيدجر يتفق وينسجم (وهذا صحيح) مع اللغة الألمانية ، وإنه لا سبيل بالتالي إلى ترجمته ، أو انه لا بد ، في الحالة المعاكسة ، من اللجوء إلى مواربات وتعميات كثيرة ، والأمر عندئذ سيان . لا مناص لنا إذن . إذا كنا نريد أن يكون في وسعنا أن نقول كل شيء ، إذا كنا نقدر أن فكرة فيلسوف ألماني مثل هيدجر يجب أن يكون في متناولنا حتى وإن كنا لا نعرف لغته ، وإذا كنا نعتقد في الوقت نفسه ، وإلى حد ما ، بأن كل لغة هي عبارة عن كل واحد منشرط داخلياً وبأننا قد لا نجد بالضرورة في إحدى اللغات ما قد نجده في لغة أخرى ، لا مناص لنا من التسليم بأن في مستطاعنا أن نعتنف اللغة وأن نرغمها على أن تقول أشياء لا تتفق والمعنى الفرنسي . فلو ترجمنا على سبيل المثال « da-sein » بـ «الوجود — هنا »، مستخدمين

علامة الوصل وقائلين « الوجود – هنا » لشيء ما ، فهذه ليست الفرنسية . كذلك إذا قلنا « وجودي » أو « وجودوي » للإشارة إلى الفارق بين تعبيرين كثيري الورود لدي الفلاسفة الألمان ، فهذه ليست أيضاً الفرنسية . إن في الإمكان اختراع كلمات بالفرنسية ، لكن في الخط الاشتقاقي لما يسمى بعبقرية اللغة ، أي ضمن سياق منظومة من التقاليد الأدبية ، أو بالأحرى ضمن نطاق العلاقات الداخلية والدينامية لمنظومة لغوية . وهذا بحيث إذا ما اخترع الشاعر كلمات ، كما يفعل ليون – بول فارغ على سبيل المثال ، أو هنري ميشو ، فإن اختراعاتهم تظل قابلة للاندماج باللغة . ولهذا نجد أن اختراعات الفيلسوف الذي يريد أن يكيّف مدركات فلسفية ابتكرها فيلسوف ألماني أمسك بناصية لغته بكل ما في الكلمة من معنى ودفع بها في الاتجاه الذي يوائمها ، لن تكون بالضرورة اختراعات تسير في اتجاه اللغة الفرنسية .

● أفي رأيك أنك أفلتّ من هذا المأخذ ؟

جان بول سارتر : كلا ، كلا ، بل أعتقد على العكس بأنني تحملت مسؤوليته ، وبأنه ينبغي أن نتحمل مسؤوليته ، لأن ما نوجده في تلك اللحظة هو المدرك . إن المدرك غير قابل لأن يحطم ، لأن يفصل عن الكلمة التي تعبر عنه . ولا معنى عندي أصلاً لفكرة بلا كلمة . هكذا تجد نفسك أمام مدرك ابتكر بالألمانية بواسطة تحويل للغة الألمانية ، أي أن المدرك كان بالضرورة أشبه باختراع . هذا المدرك بان في إحدى اللحظات كالثغرة في فكر هيدجر ، وحتى يحدده ويوضحه وجد نفسه مضطراً إلى تبديل معنى كلمة . وهذا اللوين لا يمكن أن يكون مجرد لوين ألماني ، وذلك بقدر ما أن المقصود به هو شمولية عينية . إذن ، لا يسعني أن أتخذ من كلمة فرنسية ما معادلاً له ، ولا أن أوجد هذا المعادل عن طريق اختراع كلمات يسير حقاً في اتجاه اللغة ، ومع هذا فأنا بحاجة إلى ذلك . إنني أدخل

إذن فعلاً في قلب فكر معين مدركاً ألمانياً بواسطة كلمات مشوهة من الفرنسية الزائفة ، وذلك بمقدار ما يفوق الفكر اللغة شمولية . وثمة واقعة تسترعي مطلق الانتباه : وهي أنني لا أعرف الألمانية في لغتها ، وأعرفها ببالغ الصعوبة في الترجمة حتى لو كانت ممتازة . لكن ليس لذلك من أهمية ، لأن ذلك يذوب ويضمحل فيما بعد .

● ألا يمكننا أن نضيف أنه بمقدار ما يكون لهذه المفاهيم وظيفة خلاّقة أو مؤسسة ، فقد يعود ذلك بالفائدة على القارىء الفرنسي إذ يجد نفسه مضطراً إلى التوقف المفاجىء العنيف أمام الكلمة حتّى يتمكن من بذل مجهود تفهم جديد ؟

جان بول سارتر : على أنني سأضيف أنه مع تحسن التقنيات سيحسن الأساتذة الطاقة التعبيرية ، وأنه بفضل هذا المجهود الجماعي سيتم التعبير في غضون عشر سنوات عن الفكر ذاته تعبيراً أوضح بكثير وبكلمات أقل صعوبة بكثير . إن المرحلة مرحلة تأسيس وتشييد : فأنت مرغم على أن تسد ثغرة في فكر ما باعتناقك لغة ما . ومن المؤكّد جداً ، من هذا المنظور ، أن جميع الكلمات التي استعملتها بذلك المعنى واقتبستها عن الألمانية بتلك الطريقة لم تكن كلمات جيدة . لكنني لست نسيج وحدي . ففي وسعك أن تنظر إلى جميع مترجمي هيدجر ، في وسعك أن تنظر إلى مترجمي شيلر وحتّى إلى مترجمي هيغل ، وسوف تصادف تعابير حصلوا عليها باعتناقهم اللغة . ولا بد أنك شاعر في تلك اللحظة بشعور من الضيق والقبح ، وهو في رأيي شعور ينبغي عليك أن تضرب عنه صفحاً ، ولكنك ستشعر أيضاً بشعور اغتناء على وجه التحديد لأن الشمولية العينية الفلسفية أرحب مجالاً من ميدان اللغات المحدد المحدود .

● لعله يمكن القول ، بصدد هذه النقطة بالذات ، إن « نقد العقل الجدلي » يدين بالقليل القليل للغة الفلسفية الألمانية . ومع ذلك أنحى عليك

اللائمون باللائمة هنا أيضاً ، لكن المآخذ هذه المرة لم تكن كسابقتها ، إذ ما أمكنهم أن يضعوا يدهم على تأثير مباشر . وكل ما هنالك أنهم وصفوا كتابة « نقد العقل الجدلي » بأنها ثقيلة ، مرهقة ، لامتناهية الطول ، معقدة ، الخ . فهل يمكن الكلام ، من وجهة النظر هذه ، عن ضرورة وظيفية لهذه الكتابة نسبة إلى موضوعها ؟ إن الفكر يذهب بي ، على سبيل المثال ، إلى ملاحظات ليفي ـ شتراوس القائلة إن كل كتابة ـ لعله قال كل فكر ، لكن الأمر سيان في خاتمة المطاف ما دام لا وجود ، كما قلت لتوك ، لفكر بلا كلمات ، بلا كتابة ـ القائلة إن كل فكر تحليلي ، فبأي حق يكتب سارتر على هذا الأساس مؤلفاً يعالج الجدل بإنشاء تحليلي في الوقت الذي يزعم فيه أنه يتجاوز بالجدل التحليل أو يؤسسه ؟ كما يذهب بي الفكر أيضاً إلى ملاحظات سان ـ جون بيرس الذي يقول ، على مستوى آخر هذه المرة ، إن اللغة الفرنسية تركيبية في جوهرها نسبة إلى اللغة الانكليزية التي هي لغة تحليلية . وبعبارة أخرى، هل ترى، من جهة أولى ، أن لكتابة « نقد العقل الجدلي » صفة مميزة خاصة في بنيتها المادية نسبة إلى موضوعها ، أي نسبة إلى الجدل ، وهل ترى ، من الجهة الثانية ، أن اللغة الفرنسية لها ، على المستوى الفلسفي كما على المستوى الأدبي بوجه عام ، استطاعة جدلية أو تركيبية تميزها عن غيرها من اللغات ، ولا سيما عن اللغة الانكليزية كما يرى سان ـ جون بيرس ؟

جان بول سارتر : لا بد بادىء ذي بدء من أن نكون صريحين . لقد كان في وسعي بكل تأكيد ـ هذه مسائل تندّرية ـ أن أكتب « نقد العقل الجدلي » على نحو أفضل . أعني بذلك أنني لو كنت أعدت قراءته مرة أخرى ، حاذفاً هنا ، موجزاً هناك ، لما كان له في أرجح الظن ذلك المظهر الكتيم . ينبغي إذن ، على كل حال ، أن نقيم اعتباراً للنادرة أو للفرد . ولكن بغض النظر عن شبه النقد الذاتي هذا ، ما كان الكتاب إلا ليشبه إلى أبعد

الحدود ما هو عليه في الوقت الراهن ، لأن كل جملة ليست في الواقع طويلة إلى ذلك الحد ومليئة بالمزدوجات والأقواس إلى ذلك الحد الخ ، إلا لأن كل جملة تمثل وحدة حركة جدلية . إن ليفي – شتراوس لا يعرف ما الفكر الجدلي . لا يعرفه ولا يستطيع أن يعرفه . إن الرجل الذي يكتب : « جدل هذا التفرع الثنائي » هو بالبداهة رجل عاجز ومطلق العجز عن فهم فكر جدلي . فالفكر الجدلي هو قبل كل شيء ، وفي آن واحد ، تمحيص واقع ما ودراسته من حيث أن هذا الواقع يؤلف جزءاً من كل ، من حيث أنه ينفي هذا الكل ، من حيث أن هذا الكل يشمله ويشرطه وينفيه ، وبالتالي من حيث أن ذلك الواقع سلبي وإيجابي في آن واحد بالنسبة إلى الكل ، من حيث أن حركته ملزمة بأن تكون حركة هدامة ومحافظة معاً بالنسبة إلى الكل ، من حيث أنه على علاقة بكل جزء من أجزاء مجمل الكل ، علماً بأن كل جزء من هذه الأجزاء هو في آن واحد نفي للكل واحتواء له في ذاته ، من حيث أن مجمل هذه الأجزاء أو محصلة هذه الأجزاء تنفي في لحظة معينة – من حيث أن كلاً منها يحتوي الكل – الجزء الذي هو موضع البحث ، من حيث أن هذا الجزء ينفي سائر الأجزاء ، من حيث أن محصلة الأجزاء تصبح مجمل الاجزاء المترابطة ، أي الكل ناقص هذه المحصلة ، وأخيراً من حيث أن هذا كله في مجمله ، منظوراً إليه في كل مرة إيجاباً وسلباً ، يولد حركة باتجاه إعادة بناء للكل . كيف يمكن للمرء أن يتصور كيف يمكن له أن يفترض أن هذا كله يمكن التعبير عنه عن غير طريق جمل تتألف من خمسة عشر أو عشرين سطراً ؟ وكيف يمكن لليفي – شتراوس أن يقول : « إن الفكر تحليلي ، فما الداعي إذن ليأخذ شكلاً جدلياً ؟ » ، ما دام الجدل ليس نقيض التحليل ، وإنما الجدل الرقابة على التحليل باسم كلية من الكليات ؟

● أعتقد أنه لن يقول : « ما الداعي لأخذ شكل جدلي ؟ » ، بل

سيقول : « يستحيل أخذ شكل جدلي ! ...

جان بول سارتر : بودي لو يأتينا ببرهان على ذلك . ذلك أن كونه قد قال ذلك يبرهن على أنه يفهم ما أريد قوله ، ومن ثم ليس هناك البتة ، لنقل في أواصر القرابة [1] ، ليس هناك البتة من جدل . أعني بذلك أنه ليس هناك وجود لدراسة للواقعة من حيث أنها نفي للكل من وجهة نظر إيجابية أو تبعية له ، كما أنه لا وجود لدراسة للواقعة من حيث أنها نقيض ذلك : ليس هناك البتة قلب جدلي ، ذلك القلب الذي هو شكل منهجي ضروري مطلق الضرورة للجدل . بعبارة أخرى ، إنك لمرغم من اللحظة التي تعد فيها جزءاً من الأجزاء إيجابياً ، وبالتالي بدءاً من اللحظة التي تعده فيها نوعاً من تشميل للكل فيه ، لأن الجزء يحتوي الكل ، أقول : إنك لمرغم على أن تقلب المعادلة وأن تظهر أن الكل نفي للجزء من حيث أن كل تعيين نفي . ينبغي إذن أن يكون لديك الشيئان كلاهما على الدوام . لكن هذا الطراز من التفكير لا وجود له لدي ليفي — شتراوس . والحال أن الفكر الجدلي هو بالتحديد ، وبكل بساطة ، استعمال للفكر التحليلي ، هو استعمال جدلي . هذا ما حاولت أن أشرحه في « نقد العقل الجدلي » . فالفكر الجدلي لا يتعارض والفكر الاختصاصي الكفوء في ميدان العطالة والهمود ، بينما الفكر الجدلي هو الاستعمال التركيبي لمجمل الأفكار الهامدة التي تصبح هي نفسها أجزاء من كل ، أجزاء تحطم تعينها وتحطم النفي لتعاود الانتماء إلى الكل ، الخ . فكيف يكون في الإمكان ، والحالة هذه ، أن نتصور جملاً أخرى غير الجمل الطويلة غاية الطول ، ما دام الجدل هو بالتحديد استعمال الجمل التحليلية !

---

[1] معلوم أن كلود ليفي — شتراوس من كبار الانطروبولوجيين الفرنسيين ، وله أبحاث مشهورة في أواصر القرابة .

« المترجم »

● أجل ، لكن هذا الاستعمال ، من حيث أنه هو نفسه تكوين وهدم للكل ، يتم على مستوى المدلول : وحين تقول إنك شرحت ذلك في « نقد العقل الجدلي » ، تكون قد شرحته بقولك إياه ، بتعبيرك عنه . لكن المهم هنا ، على ما أعتقد ، هو أن نعيد للذهن أنك أظهرته أيضاً بحكم فعل الكتابة بالذات ، بحكم البعد المادي لكتابتك . هناك إذن نوع من تشابه ، لنقل ذلك ، بين مظهر الكتابة الشكلي ومضمونها .

جان بول سارتر : لقد قلت لك ذلك ، هناك النقد الذاتي الضروري ، وخارج هذا الإطار لا يمكن للكتاب أن يكتب بطريقة أخرى .

● الكتابة الجدلية إذن ستعتنف بالضرورة اليوم اللغة الموجودة ؟

جان بول سارتر : على ذلك المستوى ، أجل . وليس لذلك من أهمية : إنها ستعتنفها .

● كلا ، ليس لذلك من أهمية ، ولكن لذلك دلالته ، لأنه يحدد اللغة على كل حال بأنها قشرة من الهمود والعطالة .

جان بول سارتر : إنها الممارسة الهامدة ، أي صقل مادي مكوّن كامل التكوين من قبل إيديولوجيا معينة أو تقاليد ايديولوجية معينة ، من قبل نمط معين من التاريخ قاد الأشياء إلى أن تكون بطريقة أو بأخرى ، لكني لا أعتقد على كل حال بأن هناك لغة توائم أكثر من غيرها أو أقل من غيرها — لا أهمية تذكر لذلك — المعالجة الجدلية .

● أنت ترفض إذن فكرة أن اللغة الفرنسية يمكن أن يكون لها امتياز تركيبي نسبة إلى لغة أخرى ؟

جان بول سارتر : أجل ، إن ذلك يبدو لي البلاهة بعينها في مستوانا الراهن من التطور اللغوي .

● ما هي في نظرك ، وطبقاً لتجربتك ، أشكال الأفخاخ التي تهدد بها التقاليد اللغوية الفرنسية مشاريعك ؟ لقد أظهرت على أحسن وجه ، على سبيل المثال ، وتلك كانت نقطة بدايتنا ، أننا غاطسون في اللغة ، ولكن ما ستكونه نتائج هذا الغطس بالنسبة إلى اللغة الفرنسية على وجه الدقة ؟ لقد أظهرت ، على سبيل المثال ، أن كلمة « طبيعة » كانت ، بالنسبة إلى ساد ، فخاً لا يستطيع تملصاً منه في نفس الوقت الذي كان يحاول فيه أن يتملص منه : وفي وسعنا أن نفهم كيف كان يتجاوز هذا الفخ في الوقت الذي يصادق فيه على وجوده . فهل جربت أنت نفسك نظير هذا الفخ وهل تملصت منه ؟ علماً بأن الأفخاخ التي أعنيها هنا أفخاخ ميتة ، أي أفخاخ كفت عن أن تكون أفخاخاً .

جان بول سارتر : نظراً إلى أن كلمة « طبيعة » في أيام ساد كانت هي الفخ ، وما دامت تمثل بصورة ما في آخر المطاف ، بصورة بالغة التعقيد أصلاً ، محاولة للتعبير عن صبوات وشروط النظيم الاجتماعي يومئذٍ ، فلا مفر من البحث عن معادلات حالية ...

● إنني سأضرب لك مثالاً استرعى انتباهي في كتابتك : استعمالك لمفاهيم يفترض فيها ، مبدئياً وقبلياً ، أن تكون ملغاة من إنشائك ، لكنها تعاود الظهور مع ذلك في منعطف بعض المجادلات أو في بعض النصوص المنطوقة أكثر منها مكتوبة ، وعلى سبيل المثال كلمة « ذكاء » أو كلمة « إرادة » أو كلمة « طاقة » أو « شجاعة » . إن هذه مصطلحات لا تتردد في استعمالهـــا .

جان بول سارتر : أجل ، ولكن هذا رهن بأين وكيف . ويخيل إليّ أنني لم أستعمل قط كلمة « إرادة » من دون أن أضعها بين مزدوجين ، مزدوجين نظريين ، أي غير منظورين . نحن لا نتكلم عن الروايات ، بل

نتكلم بالطبع عن الدراسات ، لأنه إذا ما قال ماتيو[1] : « لا إرادة لي » ، فالمسؤولية تقع عليه . كلا ، لا أعتقد أنني استخدمت أشباه تلك الكلمات اللهم إلا في نصوص سياسية .

● أو حتى جدالية . فأنت على سبيل المثال لا تتردد في القول : « هذا الصبي ذكي ، لكنه مخطىء » .

جان بول سارتر : أجل ، لن أحجم عن قول ذلك . بل لن أحجم حتى عن القول بأنه غبي أحياناً إذا لم يكن ذكياً .

● أجل ، هو ذاك . والحال أنك بينت ذات مرة أن الذكاء هو على الدوام نتاج وضع وموقف ، نتاج علاقة معينة بالعالم . وهأنتذا تبدو وكأنك تجعل من الذكاء قيمة باطنة ، طبعاً للتقاليد الكلاسيكية الصرفة لعلم نفس الملكات .

جان بول سارتر : لن أحجم حتى عن القول بأن الغباء فعل اضطهاد في نظري ، وليس هناك من غباء آخر غير الاضطهاد . فقد كتب جوهاندو : « إن الأغبياء ليست لهم على الدوام سيماء المضطهدين التي تناسبهم » ، وهذه في تقديري جملة ممتازة . أجل ، لكني سأقول لك بصراحة إن الذكاء جزء من الأسلوب ومن سوء النية ، وهو لا يعادل شيئاً في نظري سوى أنه وسيلة لمعارضة الخصم وتحديه .

● إذن ، لا يمثل الذكاء في نظرك واحدة من الصعوبات أو واحدة من المشكلات التي تواجهك بها اللغة الفرنسية ؟

جان بول سارتر : إن الذكاء لم يشغل قط اهتمامي بصفته مشكلة فلسفية . فهو غير قابل للتحديد ، وهو لا يعني شيئاً ، مثلما لا تعني شيئاً روائز الذكاء . لقد كتبت فيلسوفة من أصدقائنا هذه الجملة الخارقة للمألوف في رسالة منها إلى سيمون دي بوفوار : « يصرح علماء النفس الانكلو ـ ساكسونيون أن

---

١ بطل ثلاثية سارتر : « دروب الحرية » . « المترجم »

هناك ٨٠٪ من حالات وراثة الذكاء » . إن هذا ليبدو لي أمراً فظيعاً حقاً ، ألا ترى رأيي ؟ وينبغي أن أقول إنني أكتب في خاتمة التحليل في عدد من اللغات يساوي عدد الأشياء التي يمكن أن تقال في أكثر من لغة . إنني أكتب نثراً ، وأكتب فلسفة ، وأكتب باللغة المسرحية ، الخ .

● جرت التقاليد على التمييز والتفريق بين اللغة الفرنسية واللغة الانكليزية . وعلى هذا لا تترتب من نتيجة تذكر على كون اللغة الفرنسية لغة تقاليد ثقافية عريقة وعلى كون معظم الكتاب الذين نعرفهم قد مروا بالجامعة — بخلاف ما عليه الحال في أميركا على سبيل المثال ، ولعل هذا ما يفسر إلى حد ما خصوصية الأدب الأميركي ؟ — فهل ترى أن هذا التمييز في محله ، وما المعنى الذي تسبغه عليه ، ما دام سان — جون بيرس كان يشير إليه في خاتمة المطاف على ما أعتقد ؟

جان بول سارتر : إنني أعد اللغة الفرنسية ، **أولاً** ، لغة تحليلية أكثر بكثير ، لا لغة تركيبية أكثر بكثير . لكني سأقول ، فضلاً عن ذلك ، إن المشكلة في الحقيقة واحدة على الدوام ، وهي مشكلة إعطاء المعاني فيما وراء الدلالة . إنما على هذا المستوى ينبغي أن تطرح المشكلة . فحين آخذ كلمة انكلو — ساكسونية لها قيمة تركيبية ، أي تلخيص في ذاتها عدداً هائلاً من الأشياء ، أو إذا أخذت بعين الاعتبار أن النحو الانكلو — ساكسوني مبسط جداً ، فقد يساورني الإعتقاد أحياناً بأنني قد أوثر التعبير عن أفكاري بالانكليزية لا بالفرنسية — وهذا بمقدار ما يصعب على الفرنسية التعبير عن المركبات — لأن الفرنسية في الحقيقة لغة تحليلية . ناهيك عن ذلك ، وبقدر ما أننا مرغمون على البحث وعلى التنقيب على مدى أعمق بكثير في ما أسميه بالمعنى ، في ما أسميته للتو بعلاقة الدلالة بالدال ، بقدر ما أننا مرغمون على البحث في جميع هذه المناطق المظلمة ، وعلى استغلال الصمت أيضاً ، وباختصار ، بقدر ما يطرح ذلك مشكلات حرفية — لا مشكلات فنية لأن هذه المشكلات الأخيرة ليس لها كبير معنى في نظري — فإننا نجد أنفسنا

في مواجهة مشكلات مترابطة . قد يقول قائل إن الكتابة بالانكليزية قد تتطلب قدراً أكثر بكثير من التفكير التحليلي ، في حين أن الضرورة تقضي عندنا بأن نشحن الكلمات بالمزيد حتى تعطي تركيباً يصلح للمعاني جمعاء . إن هذه المهام قريب بعضها إلى بعض ، تختلف بعضها عن بعض إلى حد ما لكنها لا تمنع هؤلاء وأولئك من أن يقولوا بالضبط ما يفترض فيهم أن يقولوه ، وما يريدون أن يقولوه ، وما يستطيعون أن يقولوه ، حتى لو كان الثمن لوياً لعنق التقاليد واللغة كما أشرت إلى ذلك آنفاً . إن من الضروري أن يستطيع المرء كتابة ما يريده ، ولا تنظر هنا إلى استخدامي لفعل « يريد » على أنه فخ ... بيد أنه من الضروري أن يستطيع التعبير عن كل شيء بواسطة ذلك ، وهذا ما يبدو لي أمراً جوهرياً .

● إذن ، يمكن القول، في الختام ، إن اللغة بالنسبة إليك وسيلة أكثر منها بكثير غاية .

جان بول سارتر : في تقديري ، أجل ، لكنني أقر في الوقت نفسه بأن مثار الاهتمام الوحيد بالنسبة إلى الكاتب هو تلك اللحظة التي تعامل فيها الوسيلة ذاتها معاملة الغاية ، اللحظة الوسيطة التي تكون فيها في سبيلك إلى البحث كمن يبحث عن الألوان في الملون ، التي تكون فيها في سبيلك إلى البحث عن كلماتك ، وهي على كل حال اللحظة التي تمحضك أعظم الغبطة والمتعة ، ولكن لا مفرّ بالطبع من أن تكون مجرد وسيلة : أعني نشاط التوسط .

« مجلة علم الجمال »
تموز – كانون الأول ١٩٦٥
مقابلة أجراها بيير فيرستراتن

الانطروبولوجيا

« دفاتر الفلسفة » : على فرض أنه لا يمكن أن توجد انطروبولوجيا حقيقية لا تكون فلسفية ، فهل تستوعب الانطروبولوجيا الحقل الفلسفي بأسره ؟

جان بول سارتر : إنني أرى أن الحقل الفلسفي هو الإنسان ، أي أن كل مشكلة أخرى لا يمكن تصورها إلا نسبة إلى الإنسان . فسواءً أكانت الميتافيزيقيا أم الفينومينولوجيا هي موضع البحث ، فلا مجال لأن تطرح أي مسألة إلا نسبة إلى الإنسان ، نسبة إلى الإنسان في العالم . إن كل ما يتعلق بالعالم فلسفياً هو العالم الذي فيه الإنسان ، وبالضرورة العالم الذي فيه الإنسان نسبة إلى الإنسان الذي في العالم .

إن الحقل الفلسفي محدود بالإنسان . هل يعني هذا أن الانطروبولوجيا يمكن أن تكون بذاتها فلسفة ؟ هل الانطروبوس [1] الذي تريد العلوم الإنسانية أن تصل إليه هو نفس الانطروبوس الذي تريد الفلسفة أن تصل إليه؟تلك هي المشكلة التي سأطرحها . وسأحاول أن أبين أن المناهج والطرائق بوجه

---

١ باليونانية في النص ، ومعناها « الكائن الإنساني » ، ومنها اشتق مصطلح الانطروبولوجيا أي علم الإنسان . « المترجم »

خاص هي التي ستحدث تغيراً في الواقع المدروس ، أو إذا شئت ، إن إنسان الانطروبولوجيا موضوع ، وإنسان الفلسفة موضوع – ذات . الانطروبولوجيا تتخذ من الإنسان موضوعاً لها ، أي أن الناس الذين هم ذوات وعلماء سلالات بشرية ومؤرخون ومحللون يتخذون من الإنسان موضوعاً لدراستهم . إن الإنسان موضوع بالنسبة إلى الإنسان ، وليس في استطاعته ألا يكون كذلك . لكن هل هو مجرد موضوع ؟ إن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كنا نستوعب في الموضوعية واقعة .

في عدد مجلة « فكر » (اسبري) المخصص للطفولة المتخلفة ، يجمع الأطباء ، سواء أكانوا من المحللين أم لم يكونوا ، إجماعاً تاماً على أن الخطأ حتى السنوات الخمس والعشرين الأخيرة كان يكمن في اعتبار الطفل المعتوه موضوعاً ، وفي الافتراض بأنه يعاني من نقص . هكذا كانت تحدد بنى لها ما يشبه صفة الثبات ، ثم يجري البحث انطلاقاً من هذه البنى عن الشفاء السريري . وبالمقابل ، إن الطريقة الوحيدة اليوم هي معاملة الطفل على أنه ذات – وهذا ما يجعلنا نحاذي شاطىء الفلسفة – لا على أنه موضوع يندرج في المجتمع ، معاملة الطفل على أنه سيرورة فاعلة قيد النمو والتطور ، قيد التغير ، تاريخية ، مندرجة في مشروع عام ، وفي الوقت نفسه ذاتية . وحتى في مضمار عملي ، خلقي ، نرى مفهوم الذات يتقدم على مفهوم الموضوع . ففي حين أن الإنسان ، كما قال ذلك ميرلو– بونتي وأحسن القول للغاية ، موضوع بالنسبة إلى أناس بعينهم من علماء سلالات بشرية وعلماء اجتماع ، فإن علاقتنا نحن إنما بشيء لا يمكن بعد اليوم أن يكون في حالة تحويم وتحليق . إننا لمرغمون ، من دون أن نماري في جملة تلك المعارف ، على القول بأن العلاقة علاقة إنسان بإنسان ، إذ أن الإنسان يدخل بصفته عالماً انطروبولوجياً في علاقة معينة مع الآخر ، وهو ليس أمام الآخر وإنما في موقف نسبة إلى الآخر . ومن وجهة النظر

الفلسفية ، لا ينغلق مفهوم الإنسان على ذاته أبداً .

إن على الانطروبولوجيا ، بمقدار ما تمثل مواضيع ، أن تدرس شيئاً ما في الإنسان ليس هو الإنسان الشامل ، وهو في الوقت نفسه ، بصورة من الصور ، انعكاس موضوعي بحت للإنسان . هذا ما أسميته في « نقد العقل الجدلي » بالممارسة الهامدة ، أي النشاطات الإنسانية من حيث أنها متوسطة بمادة موضوعية خالصة ترجعها إلى الموضوعية . ففي الاقتصاد على سبيل المثال ، ليس لنا بالإنسان معرفة كتلك التي يمكن للفلسفة أن تحددها ، وإنما لنا معرفة بنشاطه من حيث أنه انعكاس للممارسة الهامدة ، من حيث أنه نشاط معكوس للإنسان .

إن جملة المعارف السوسيولوجية والسلالية ترجعنا ، في هذه الشروط إلى مسائل ليست هي بمسائل انطروبولوجية . بل تتجاوز مستوى الانطروبولوجيا . لنأخذ على سبيل المثال مفهوم البنية والعلاقات بين البنية والتاريخ .

إن أبحاث ج . بويون حول قبائل الكوربو تظهر لنا التكون الداخلي لجماعات اجتماعية صغيرة تتحدد فيها العلاقات السياسية والدينية بصور معينة . هذه الجماعات متمايزة ، ومع ذلك نراها متفاهمة فيما بينها رائع التفاهم . وحين نقارن بينها نلاحظ أن جملة هذه الممارسات تمثل نماذج متباينة ، متمايزة ، من بنية أكثر عمومية تتعلق بالعلاقة بين السياسي والديني . ومن دراسة هذه المجتمعات القابلة للملاحظة والدراسة تنتقل إلى دراسة تعيد تكوين مجتمع متبنين غير قابل للتحقق إلا من خلال تعدد من الحالات العينية ، وبالتالي المتمايزة ، وبالتحديد الحالات التي يمكن بدءاً منها الرجوع إلى البنية ــ الموضوع .

إن الدور الذي تسنده الانطروبولوجيا ذات النزعة البنيوية إلى التاريخ دور بالغ الخصوصية : فبدءاً من البنية المعاد تكوينها يمكن ، من وجهة

النظر التجريدية ، استعراض جميع الإمكانيات المتمايزة التي ستنبثق منها . هذا من جهة ، أما من الجهة الثانية فإن عدداً معيناً من هذه الإمكانيات معطى في التجربة . ولن يكون للتاريخ من دور في هذه الحال إلا أن يبين أن هذا النظيم المحدد (جميع الإمكانيات أو بعض منها) قد تحقق . وبعبارة أخرى ، إن التاريخ يختزل في هذه الحال إلى عدم لزوم وإلى خارجية . وبالمقابل تصبح البنية هي المكوّنة .

والحال أننا نلاحظ أن البنى ، إذا طرحت في ذاتها كما يفعل بعض البنيويين ، هي تركيبات زائفة : وفي الواقع لا يستطيع أي شيء أن يعطيها الوحدة البنيوية إن لم تكن الممارسة الموحّدة التي تثبّت تلك البنى وتصونها . ولا مجال للشك في أن البنية تترتب عليها مسالك . لكن المزعج في المذهب البنيوي الجذري — حيث للتاريخ مظاهر خارجية وعدم لزوم بالنسبة إلى هذا النظيم المتبنين أو ذاك — هو أنه يضرب صفحاً عن الوجه المقابل الجدلي ولا يقر بأن التاريخ ينتج بدوره البنى . والواقع أن البنية تصنع الإنسان بقدر ما أن التاريخ — أي الممارسة السيرورية هنا — يصنع التاريخ . ولو رأينا في الإنسان موضوعاً للمذهب البنيوي الجذري ، لغاب عنا بُعد من أبعاد الممارسة ، ولما رأينا أن العامل الاجتماعي يقود مصيره على أساس الظروف الخارجية ، وأنه يمارس ، من حيث أنه كينونة تاريخية ، تأثيراً مزدوجاً على البنى : فهو لا يكفّ عن تثبيتها وصيانتها بمسالكه ، كما لا يكف في الوقت نفسه عن هدفها وتقويضها بهذه المسالك عينها . إن الحركة كلها ترتد إلى شغل للتاريخ بالبنية التي تجد فيه معقوليتها الجدلية ، والتي ما كانت لتغادر ، لولا الرجوع إليه ، مضمار الخارجية التحليلية ، فتقدم وحدتها بدون عمل توحيدي على أنها محض تضليل . أما إذا تساءلنا ، على العكس ، كيف أمكن للممارسة أن تصون هذه البنى الهامدة وتحافظ عليها وتغيرها ، فإننا نلتقي بالتاريخ من جديد بوصفه علماً انطروبولوجياً :

فالبنية تورط ، ولا محيد عن البحث – متى ما توفرت المواد والوثائق التي لا تتوفر على الدوام على مستوى أعمال علم العراقة – عن كيفية غوص الممارسة في الممارسة الهامدة وعن الكيفية التي لا تني تأكلها وتنخرها بها . هذه المشكلة ترجعنا أصلاً إلى البحث الفلسفي الصرف : فالمؤرخ تاريخي ، أي أنه في موقف ، متموضع ، بالنسبة إلى الفئة الاجتماعية التي يدرسها تاريخياً . والفلسفة – المتموضعة بدورها في موقف ما – تدرس تلك المواقف من وجهة نظر جدلية .

في وسعنا أن نميز لحظات ثلاثاً : فعمل الإنسان في المادة يعدّل العلاقة بين البشر من حيث أن التوسط فيما بينهم يؤثر على الصفة المادية للأشياء . وحين يتكون على هذا النحو نظيم عملي – هامد ، وإذا ما جرى تطوره بإيقاع أبطأ – وهذه هي اللحظة الثانية – فمن الممكن أن يكون موضوعاً للتحليل البنيوي . لكن هذه الحركات تظل بمثابة تطورات حتى وإن كانت أبطأ : ففي الإمكان دراسة مؤسسات الجمهورية الرومانية ، لكن هذه الدراسة – وهذه هي اللحظة الثالثة – ترجعنا في ذاتها إلى دراسة القوى العميقة الدفينة ، والاختلالات التي تجعل هذه القوى تتسلل ببطء وتؤدة إلى مؤسسات الامبراطورية . إن الدراسة البنيوية إذن لحظة من أنطروبولوجيا يفترض فيها أن تكون تاريخية وبنيوية معاً . وعلى هذا المستوى تنطرح من جديد المسألة الفلسفية : مسألة التشميل في كل . فالفاعل يعود ذاتاً – موضوعياً لأنه يغرق ويتلاشى في هذا الفعل ويفلت في الوقت نفسه بممارسته بالذات ، مما فعله . إن الفلسفة تبدأ في اللحظة التي يكشف لنا فيها الارتباط الجدلي بين التاريخ والبنية عن أن الإنسان ، في كل الأحوال ، ليس إلا شبه موضوع بالنسبة إلى الإنسان ، وذلك من حيث أنه عضو فعلي في مجتمع معطى ، لا من حيث انه طبيعة إنسانية مجردة . وليست المسألة هنا لا مسألة معرفة الموضوع ولا مسألة معرفة الذات من قبل الذات ، بل مسألة معرفة تحدد ،

من حيث أننا في حضرة ذوات ، ما يمكن الوصول إليه مع الأخذ بعين الاعتبار أن الإنسان هو في آن واحد موضوع وشبه موضوع وذات ، وأن الفيلسوف بالتالي هو دوماً في موقف بالنسبة إليه . ومن هذا المنظور يمكننا أن نتصور أساساً للانطروبولوجيا يعين للإنسان حدوده وإمكانياته في إدراك ذاته والوصول إليها . إن الحقل الانطروبولوجي يمتد من الموضوع إلى شبه الموضوع ويحدد صفات الموضوع الفعلية .

إن المسألة الفلسفية هي أولاً : كيف يكون الانتقال من شبه الموضوع إلى الموضوع — الذات وإلى الذات — الموضوع . ومن الممكن صياغة هذه المسألة على النحو التالي : كيف ينبغي أن يكون الموضوع حتى يسعه أن يدرك نفسه كذات (الفيلسوف يؤلف جزءاً من الاستفهام) ، وكيف ينبغي أن تكون الذات حتى يسعنا أن ندركها كشبه موضوع (وعند الإقتضاء كموضوع) ؟ وبعبارة أخرى : إن مجموع عمليات الاستبطان والاستظهار يحدد ميدان الفلسفة من حيث أنها تبحث عن أساس إمكانيات تلك العمليات . ولن يلغي تطور الانطروبولوجيا أبداً ، حتى لو دمج به العلوم طراً ، الفلسفة من حيث أنها تطرح الأسئلة على الـ « homo »[1] نفسه ، بل تحذره من محاولة تحويل كل شيء إلى موضوع . إنها تبين له أنه إذا كان الإنسان موضوعاً بالنسبة إلى الإنسان عند الاقتضاء ، فهو أيضاً ذلك الذي يصبح الناس عن طريقه وبه مواضيع . على هذا المستوى ينطرح من جديد السؤال : هل التشميل ممكن ؟

● هل هناك علوم إنسانية مستقلة بذاتها أم أن هناك علماً للإنسان وإلى جانبه فنون انطروبولوجية مختلفة لمعالجة التوسطات التي تتدخل في علاقة الإنسان بالعالم ؟ هل يمكن أن تقوم وحدة من الداخل ؟

---

١ أي الانسان العاقل .

جان بول سارتر : إذا لم تكن الوحدة قائمة من المنطلق والبداية ، فلن تقوم في النهاية ، وإنما سيكون لدينا مجموعة كثيرة التعداد . إن ثمة تنوعاً انطلاقاً من قصد مشترك ، لكن ليس لهذا التنوع من معنى إلا بقدر ما يعبر في ذاته عن اهتمام واحد . والواقع أن هناك اهتمامين : الأول هو معالجة الإنسان بوصفه خارجية ، ولهذا لا مناص من تناوله ككائن طبيعي في العالم ودراسته كموضوع ، وعلى هذا المستوى لا يتأتى التنوع من القصد الذي هو واحد ولكن من استحالة دراسة كل شيء في آن واحد . أما الاتجاه الثاني فهو تناول الإنسان من جديد دوماً بوصفه داخلية . هناك لحظة تنوع تتأتى من الإنسان – الموضوع وتفترض وجوباً لحظة التشميل الجدلية . كما أن هناك علوماً وفنوناً منفصلة ، لكن ليس لأي منها معقوليته في ذاته .

إن كل دراسة جزئية ترجعنا إلى شيء آخر ، ووراء كل معرفة جزئية توجد فكرة تشميل للمعارف . إن كل دراسة هي لحظة تحليلية من التعقيل لكنها تفترض تشميلاً جدلياً . وإني لأرى في الماركسية ، التي ينبغي أن تتطور بالصورة التي يفترض أن تتطور بها ، ذلك المجهود المبذول في سبيل تحقيق التشميل . والحال أن بعض الماركسيين المحدثين يجردون الماركسية من إمكانياتها التشميلية والتوحيدية إذ يشدونها باتجاه المذهب البنيوي .

● هل يمكن أن يكون النموذج اللغوي نموذجاً لفهم الظاهرات الإنسانية كافة ؟

جان بول سارتر : إن النموذج اللغوي غير قابل للفهم هو نفسه إذا لم ترده إلى الإنسان الناطق . غير قابل للفهم إلا إذا عقلناه من خلال علاقة اتصال تاريخية . لكن لا مفر أولاً من النطق . إن الفهم الحقيقي للغة يرجعنا بالضرورة إلى الممارسة . إن النموذج اللغوي هو النموذج البنيوي الأصفى والأوضح ، لكنه يرجعنا بالضرورة إلى شيء آخر ، إلى التشميل الذي

هو النطق . أصنع اللغة وهي تصنعني . صحيح أن ثمة لحظة استقلال لغوية صرف ، لكن ينبغي أن تعد هذه اللحظة موقتة ، مخططاً مجرداً ،فترة توقف . إن اللغة جزء من الممارسة الهامدة ما دام الاتصال لا يتجاوزها . فنحن نلغي فيها صورة معكوسة للإنسان ، الهمود والعطالة اللذين في داخله ، بيد أنها تركيب كاذب .

إن للنموذج صلابته ، ولكن في الهمود والعطالة . إن كل نموذج بنيوي النزعة هو نموذج هامد . وإذا كان الإنسان يغرق في اللغة فهذا لأنه يرمي بنفسه فيها . إننا في علم اللغة على مستوى التركيب الهامد .

● ما الدلالة الانطروبولوجية لمفهومك عن الكلية الفاقدة كليتهـــا وشموليتها ؟

جان بول سارتر : إن مدرك الكلية الفاقدة كليتها يتأتى في آن واحد من تعدد الذوات ومن التأثير الجدلي للذات وللذوات على مادة هي بمثابة توسط فيما بينها . إنني أطلق اسم الكلية الفاقدة كليتها على لحظة البنية بوجه التحديد . فعملية العقل هي التي يفترض فيها أن تتدخل أولاً على هذا المستوى . إن مختلف العلوم ، من اقتصاد ، إلى لغة ، الخ ... هي التي يفترض فيها أن تعقل ، أن تقترب من النموذج العلمي لعلوم الطبيعة ، مع فارق وحيد وهو أنه ليس في الطبيعة تركيب هامد . والانتقال من عملية العقل إلى عملية الفهم هو الانتقال من لحظة التوقف الضرورية لتحليل المعطيات أو لوصفها ، تلك اللحظة التحليلية والفينومينولوجية ، إلى الجدل . ومن الضروري أن يعين من جديد مكان الموضوع المدروس في النشاط الإنساني ، إذ لا تفهم إلا للممارسة ولا تفهم إلا عن طريق الممارسة . إن التفهم يعين من جديد في داخله ، برسم فعل التشميل العملي ، مكان اللحظة التحليلية من الدراسة البنيوية . هناك إذن أولاً لحظة العقل التي هي لحظة الدراسة اللغوية ، لحظة تحليلية هي بمثابة عقل جدلي جعل من نفسه هامداً ،

على اعتبار أن التحليل ما هو إلا العقل الجدلي في الدرجة الصفر . وهناك ، بعد دراسة النموذج ، التفهم ، وهو رؤية النموذج من خلال مسيرته في التاريخ . إن لحظة التفهم الشامل إذن هي اللحظة التي نفهم فيها الجماعة التاريخية عن طريق لغتها ، واللغة عن طريق جماعتها التاريخية .

● على صعيد نقدك المحاولات الوضعية والجشتالتية (محاولات كاردينر ولوين) لتكوين فروع علمية انطروبولوجية ، هل يمكن لأنطروبولوجيا تفهمية أن تتبنى المعطيات التي أماطت تلك الفروع العلمية اللثام عنها بدون زيادة ولا نقصان ، أم أن إضافةالأساس الإنساني للفروع العلميةالانطروبولوجية سيقلب هذه الأخيرة رأساً على عقب ؟ وبعبارة أخرى : أليس صحيحاً أن الانطروبولوجيا الحقيقية هي تلك التي تتيح لنا أن نفهم إنشاءات المذهب الوضعي وطرائقه في دلالته الاجتماعية والإنسانية ؟

جان بول سارتر : إذا ما أخذنا بالوضعية من جديد ، فلا محيد عن قلبها رأساً على عقب . فالمشكلة الحقيقية ، في مواجهة الوضعية التي تريد أن تجزىء المعرفة ، هي أنه لا وجود لحقيقة جزئية ، لا وجود لحقل منفصل ، والمشكلة الحقيقية كذلك هي أن العلاقة الوحيدة بين العناصر المختلفة لنظيم قيد التشميل يجب أن تكون علاقة الأجزاء بالأجزاء ، وعلاقة الأجزاء بالكل ، وعلاقة الأجزاء المتعارضة مع سائر الأجزاء الممثلة للكل . إن علينا على الدوام أن نتناول الكل من وجهة نظر الجزء ، والجزء من وجهة نظر الكل . وهذا يفترض أن الحقيقة الإنسانية شاملة ، أي أن هناك إمكانية لفهم التاريخ بوصفه عملية تشميل جارية ، وذلك من خلال عمليات تجزئة مستمرة . إن كل ظاهرة مدروسة لا تكون قابلة لأن تفهم إلا في تشميل سائر ظاهرات العالم التاريخي . إن كل واحد منا نتاج لهذا العالم ، ونحن نعبر عنه بطرق مختلفة ، لكننا نعبر عنه في كليته وشموله من حيث أننا مرتبطون بالكلية في ذاتها . إنني أرى ، في كل جماعة ، نمطاً معيناً من علاقة الجزء

بالكل . فبقدر ما نعبر هنا عن واقع الحرب في فيتنام ، يمكن القول إن أهالي فيتنام يعبرون عنا . إن موضوع التاريخ يشهد على ذاته ، كما تشهد ذاته على موضوعه . كذلك نستطيع أن نقول إن طبقة البروليتاريا وطبقة أرباب العمل تحددان كل منهما الأخرى بصراعهما . إن ثمة نمطاً معيناً من العلاقة خاصاً بسان نازير ، وإذا انتقلنا إلى مكان آخر وجدنا تكتيكاً آخر وصراعاً آخر . وفي وسعنا أن نقول إن رب العمل في سان نازير يعبر عن عماله على غرار ما يعبر العامل عن رب عمله .

● لقد ميزت بين المبدأ المنهجي والمبدأ الانطروبولوجي . فالمبدأ الانطروبولوجي يحدد الإنسان في ماديته . وقد حدد ماركس مادية الإنسان بسمتين اثنتين ، هما الحاجة ومستوى الحساسية . فهل تستطيع أن توضح المعنى الذي تعطيه أنت لمادية الإنسان ؟

جان بول سارتر : ما المادية إلا كون نقطة الانطلاق هي الإنسان بوصفه عضوية حيوانية منتجة لمنظومات مادية بدءاً من حاجاتها . إذا لم تكن هذه هي نقطة انطلاقنا ، فلن يكون لدينا أبداً مفهوم صحيح عما يجعل من الإنسان كائناً مادياً . وإنني لست على وفاق تام مع ضرب من الماركسية بصدد البنى الفوقية ، إذ لا وجود لتمايز بين البنى التحتية ، والبنى الفوقية إذا أخذنا بعين الاعتبار أنني أعتقد بأن الدلالات العميقة معطاة من البداية . إن العمل هو في الأساس عقل للعالم ، وهذا العقل يختلف تبعاً للأداة . يجب ألا نجعل من الايديولوجيا شيئاً ميتاً ، إنما الايديولوجيا تتموضع على مستوى العامل الذي يعقل العالم بصورة من الصور . أما إذا نظرنا إلى الفكرة على مستوى الفيلسوف — لاشولييه أو كانط — فقل إن هذا حكم بالموت على الفكرة . إن العمل في أساسه ايديولوجيي ، والعامل يخلق نفسه من خلال استعمال الأدوات . الفكرة الحقيقية إذن هي على مستوى العامل ، مستوى الأداة ، مستوى علاقات الإنتاج . هي حية على هذا المستوى تحديداً

وإن بصورة مضمرة .

● ١ً – إن مسألة العلاقة بين الحقل التحليلي . النفسي والتجربة التي يؤسسها هذا الحقل ، بين البعد الوجودي الذي يؤسسه هذا الحقل وأسس تفكيرك ، ستكون موضوع سؤال ، موضوع استفهام . وإني لأفهم نظرية المجموعات العملية على أنها أونطولوجيا للوعي الذي يتابع مسيرته ويحدد نفسه على نحو أفضل . والحال أن مشكلة العلاقة بين أونطولوجيتك عن الوعي وبين التحليل النفسي تنطرح بدءاً من النفي الذي ربما كان نقطة المركز في وجودك الملتزم . فقد جعلت من هذا النفي نابض النقض والتعرف الإنساني – نفياً مؤنسناً . وقد ربطته بتأويل للوعي القصدي ، بتأويل للشيء لذاته من حيث أنه نفي للذات ، للشيء لذاته من حيث أنه عدم كينونة يصون نفسه على حساب إعدام مستمر للذات ، على حساب تعال وتجاوز دائمين . لقد أظهرت وبينت أن الشيء لذاته ، تلك الحرية العملية ، متحدد بموضوعيته التاريخية التي يرمي إلى تجاوزها ، كما يرمي إلى أن يتجاوز بالممارسة الثورية العمل المستلب الذي هو الممارسة الأولى .

٢ً – لكن مشكلة نفي كون الشيء لذاته كائناً ، موجوداً ، تطرح من جديد مشكلة الغيرية إلى درجة يكتشف معها التحليل النفسي فيها غاية مرامه . أتمنى إذاً لو تحدد بدقة العلاقة التي تقيمها مع لا كان ، تلك العلاقة التي لا يحددها أي نص من نصوصك على حد علمي . ما العلاقة بين الوعي والآخر الرمزي ؟ أليس الوعي بصفته نفياً لهذا الآخر ، بصفته نفياً لخطاب هذا الآخر ، أليس مقضياً عليه بتوليد اللغة بأسرها أو باستبدال الكلام بالتفكير عند الاقتضاء ؟ ألا يرتد نفي الآخر الرمزي ، نفي الغياب المرغوب فيه ، ألا يرتد على الذات فنلا يترك لها غير وعي فارغ ، معدم ، غير نفي للذات مرغم على المناقضة الدائمة حتى يتعرف نفسه ؟

وبالفعل ، إن الوعي العملي مرتبط بالحاجة التي تفترض تلبيتها جسماً

غير متمايز . فهل يعطي العمل ، حتى في شكله المستلب ، تمايزاً جنسياً للجسم ؟ ألا يفترض العمل – الممارسة امحاء العالم ، حياد الجسم ؟

جان بول سارتر: هناك أولاً في سؤالك خلط بين النفي والإعدام. فالإعدام يشكل وجود الوعي بالذات، بينما يتم النفي على مستوى الممارسة التاريخية ، ويترافق على الدوام بتوكيد: فالمرء يؤكد ذاته بالنفي وينفي بتوكيده ذاته .

إن اعتراضك علي غير جدلي ، وأعني : ألن يؤدي النفي إلى نفي الآخر ؟ أنت تنظر إلى النفي وكأنه ليس وجهه المقابل . ومأخذي على التحليل النفسي هو بقاؤه على صعيد غير جدلي . إن لفي وسعك أن تعد كل مشروع هرباً ، لكن عليك أيضاً أن تعد كل هرب مشروعاً ، ففي كل مرة يكون فيها هرب ، يتوجب علينا أن ننظر إذا لم يكن هناك توكيد من الجانب الآخر . إن فلوبير يصور نفسه حين يهرب من نفسه . وفي نضال فلوبير ضد وضع معكوس لحظة نافية أولى. وهذا النفي يقوده إلى ارتباكات لغوية وإلى الأنانة [1] والغنائية . ونحن هنا ما نزال بعيدين عن « مدام بوفاري » ولكننا إزاء بشير بموهبة مستقبلة عظيمة . ولا يسعنا أن نفسر مؤلفات الشباب إذا لم نسلم بأن هذا النفي لا يمكن أن يتم إلا في شكل إثبات ، إذ هو يطلعنا على وضعه ويضع يدنا عليه في الوقت الذي يحسب فيه أنه يرفضه ويتنكر له . إن « الطاعون في فلورنسا » ، وهو أثر كتبه في سن الرابعة عشرة ، يقدم لنا عنه قدراً من المعلومات يفوق بكثير ما تقدمه لنا كتاباته في سن السابعة عشرة أو التاسعة عشرة التي صور فيها المراهق بوجه عام . وبقدر ما كان يصور نفسه حين يهرب من نفسه ، سنجده يقرأ كتاباته على أصدقائه ويقيم نوعاً من اتصال . ولما كان مثال فلوبير هذا يرجعنا إلى الجدل بصفته منهجاً ، فسأقول إن الجدل قد انقلب على نفسه .

---

[1] الأنانة (solipsisme) مذهب لا يقر لغير الأنا بالوجود ويرى أن الفكر لا يدرك سوى تصوراته . « المترجم »

أما الحد الثالث فليس بالضرورة شخصاً ، فقد يكون « الآخر الرمزي » هو الجمهور ، والعلاقة بالجمهور ليست علاقة بطرف ثالث رمزي ، وإنما هي علاقة موجودة فعلاً من دون أن تكون هناك حاجة إلى تقارب مباشر . لقد كانت رؤية فلوبير لجمهوره في منتهى الوضوح ، وكانت طريقة معينة في رؤيته ، لكن هذا الطرف الثالث لم يكن رمزياً لأنه واقعي فعلي ، والعلاقة بالجمهور علاقة واقعية فعلية وليست بديلاً عن طرف ثالث يُفترض أنه لا وجود له . إن فلوبير يكتب كي ينفي وضعه كطفل متأخر ، كي يؤكد ذاته ، كي يستعيد اللغة . وقد تمكن من اللغة وأمسك بناصيتها ، لأنها كانت مضنوناً بها عليه . إنه يكتب كيما يتعرفه الدكتور فلوبير ، واعتراف الأب به يمر عن طريق اعتراف الأسرة ، ثم عن طريق اعتراف الجمهور — ذلك الطرف الثالث المقلل — ويبقى الأب هو العنصر الأول الواجب إقناعه .

هل كان فلوبير مقضياً عليه بحكم هذا النفي أن يرى اللغة تفلت منه ؟ إنني أعتقد أن اللغة أفلتت من فلوبير في الثالثة من العمر ، أقصد بذلك أنه كان طفلاً غير مرغوب فيه ، سلبياً ، موضع حماية مضاعفة . ولم يكن هناك من اتصال أولي ، وكانت اللغة شيئاً سحرياً ، الآخر في ذاته لا الاعتراف والتعرف . ولم يتمكن فلوبير من القراءة في وقت مبكر جداً ، وبذلك قام نوع من انقطاع في الاتصال جعل منه طفلاً متأخراً . وقد كتب ليستعيد اللغة ، وجاء النفي من الخارج . ونفي النفي إثبات . وقد كتب لأن اللغة بالنسبة إليه اعتراف وتعرف سحري .

إنني على وفاق مع تحاليل المحللين النفسيين على أن هناك نظيماً من عناصر بنيوية لا تستطيع الفلسفة أن تجد له تعليلاً ، لكن « مدام بوفاري » ليست محض منظومة من تعويضات ، بل هي أيضاً شيء إيجابي ، علاقة اتصال معينة بكل واحد منا .

إن الصورة غياب . لكن هذا لا يعني أن العلاقة الوحيدة بين البشر هي الغياب — الحضور ، فهناك أيضاً درجات توسطية . وعلينا أن نتبين ، فيما

يخص البنية اللاشعورية للغة ، أن حضور بعض بنى اللغة يزيح النقاب عن اللاشعور . وفي رأيي أن لاكان وضّح اللاشعور من حيث أنه مقال يفصل من خلال اللغة ، أو إذا شئت ، من حيث أنه غائية الكلام المضادة : فالنظائم اللفظية تتبنين في شكل نظيم عملي هامد من خلال فعل التكلم . وهذه النظائم تعبر عن نيات أو تمثل نيات تحددني من دون أن تكون نياتي . وفي هذه الشروط — وبقدر ما أتفق مع لاكان — ينبغي أن ندرك أن القصدية أساسية وجوهرية . فلا وجود هناك لعملية عقلية من دون أن تكون قصدية . كما أنه لا وجود لعملية عقلية لا تدبقها اللغة أو تحرفها أو تخونها . لكننا بالمقابل متواطئون مع هذه الخيانات التي تشكل عمقنا .

إنني أبعد ما أكون عن المماراة في وجود جسم جنسي أو في وجود الجنس باعتباره حاجة أساسية تترتب على تطورها علاقة معينة بالآخر . بيد أنني ألاحظ فقط أن هذه الحاجة منوطة بالكلية الفردية : فدراسة وقائع سوء التغذية المزمن تدل على أن انتقاء البروتيئينات من الغذاء يفضي إلى اضمحلال الجنس باعتباره حاجة . كذلك قد تؤدي شروط العمل — الانتقال المفاجىء للفلاحين وزرعهم في المدن ونشاطاتهم الجديدة ، كاللحام الذاتي ، المتناقضة مع وتيرة حياتهم السابقة — إلى العنة والعجز الجنسي منذ سن الخامسة والعشرين أو الثامنة والعشرين . وليس في مقدور الحاجة الجنسية أن تتجاوز نفسها نحو الآخر في شكل شهوة إلا في حال توفر بعض الشروط التاريخية والاجتماعية . وبعبارة أخرى ، إن وظيفة التحليل الحقة هي وظيفة توسط .

« دفاتر الفلسفة »
العدد ٢ — ٣ شباط ١٩٦٦

سارتر بقلم سارتر

● كيف ترى العلاقة بين كتاباتك الفلسفية الأولى ، وبوجه خاص « الكينونة والعدم » ، وبين عملك النظري الراهن ، لنقل منذ « نقد العقل الجدلي » ؟

جان بول سارتر : إن المشكلة الأساسية هي مشكلة علاقتي بالماركسية . وبودي لو أحاول أن أفسر ، من خلال سيرتي الذاتية ، بعض جوانب أعمالي الأولى ، لأن هذا قد يساعد على فهم سبب تغييري لوجهة نظري تغييراً جذرياً بعد الحرب العالمية الثانية . في مقدوري أن أقول ، في صيغة بسيطة ، إن الحياة علمتني « قوة الأشياء » . وفي الواقع ، كان عليّ أن أكتشف قوة الأشياء هذه منذ « الكينونة والعدم » لأنني جُندت منذ ذلك الوقت من دون أن تكون لي رغبة في ذلك . لقد جربت إذن يومئذ شيئاً ما ، شيئاً لم يكن حريتي وكان يتحكم بي من الخارج . بل إنني وقعت في الأسر ، وهذا مصير كنت قد سعيت مع ذلك إلى تجنبه . هكذا رحت أكتشف واقع وضع الإنسان بين الأشياء ، هذا الواقع الذي أسميته بـ « الكينونة ــ في ــ العالم » .

ثم تبينت رويداً رويداً أن العالم أشد تعقيداً من ذلك . وبالفعل ، بدا أثناء « المقاومة » وكأن هناك إمكانية لاختيار حر . ويخيل إليّ أن مسرحياتي

الأولى تشف بما فيه الكفاية عن حالتي المعنوية إبان سنوات الحرب تلك . وقد أطلقت عليها اسم « مسرح الحرية » . وقد أعدت مؤخراً قراءة المقدمة التي كنت كتبتها لإحدى طبعات تلك المسرحيات ـ « الذباب » ـ « جلسة سرية » الخ ، ـ واستحوذ عليّ حنق حقيقي . لقد كتبت ما يلي : « مهما تكن الظروف ، وأياً يكن المكان ، يملك الإنسان على الدوام الحرية في أن يختار أن يكون أو لا يكون خائناً » . حين قرأت ذلك قلت بيني وبين نفسي : « هذا أمر لا يصدق : لقد كنت أؤمن بذلك حقاً ! » .

وحتى نفهم كيف أمكن لي أن أعتقد بذلك ، يجب أن نتذكر أنه كانت هناك ، أثناء المقاومة ، مشكلة في منتهى البساطة ، مشكلة ترتد في خاتمة المطاف إلى مسألة شجاعة : كان الواجب يقضي بالقبول بأخطار العمل ، أي بخطر السجن أو النفي . ولكن فيما عدا ذلك ؟ لم يكن في وسع الفرنسي يومئذٍ إلا أن يكون مع الألمان أو ضدهم ، ولم يكن هناك من خيار آخر . ولم تكن منطرحة في ذلك الزمن المشكلات السياسية الحقيقية ، المشكلات التي تقودك إلى أن تكون « مع ، ولكن ... » أو « ضد ، ولكن ... » وقد استنتجت من ذلك أن هناك على الدوام ، أياً تكن الظروف ، إمكانية اختيار . ولم يكن ذلك صحيحاً . بل كان خاطئاً إلى درجة أردت معها ، فيما بعد ، أن أدحض نفسي بنفسي بابتكاري في مسرحية « الشيطان والرحمن » شخصية هنريخ الذي لا يسعه أن يختار . كان بوده ، بالطبع ، لو يستطيع أن يختار ، لكنه لا يستطيع أن يختار لا الكنيسة التي تخلت عن الفقراء ، ولا الفقراء الذين تخلوا عن الكنيسة إنه مشروط شرطاً كاملاً بوضعه وموقفه .

إلا أنني لم أفهم هذا كله إلا في زمن متأخر ، ومتأخر جداً . إن ما حملته إليّ مأساة الحرب ، مثلما حملت إلى جميع الذين شاركوا فيها ، هي تجربة البطولة . لا بطولتي أنا ، بالطبع ، فأنا لم أفعل من شيء سوى أنني حملت بعض حقائب . لكن مناضل المقاومة الذين اعتقل وعذب كان قد

أصبح في أنظارنا أسطورة . لقد كان لهذا المناضل ، بالطبع ، وجوده ، لكنه كان يمثل أيضاً بالنسبة إلينا أسطورة شخصية . كنا نتساءل : هل سنكون قادرين على الصمود ، نحن أيضاً ؟ كانت المسألة يومئذ مسألة تقديم برهان على الاحتمال الجسماني ، لا مسألة إحباط أخاديع التاريخ وأفخاخ الاستلاب . إن إنساناً من الناس يُعذب ، فماذا سيفعل ؟ إنه سيتكلم أو سيرفض الكلام . هذا بالتحديد ما أسميه بتجربة البطولة التي هي تجربة زائفة .

وبعد الحرب جاءت التجربة الحقيقية ، تجربة المجتمع . لكني أعتقد بأنه كان من الضروري ، بالنسبة إلي ، أن أمر أولاً بأسطورة البطولة . كان من الضروري أن يغطس شخص ما قبل الحرب ، الستندالي ، رغم أنفه في التاريخ مع استمراره في الحفاظ على إمكانية أن يقول نعم أو لا ، حتى يسعه بعد ذلك أن يواجه مشكلات ما بعد الحرب العويصة مواجهة إنسان مشروط بجماعه بوجوده الاجتماعي ، لكنه قادر في الوقت نفسه بما فيه الكفاية من القدرة على التقرير حتى يأخذ على عاتقه هذا الشرط من جديد ويصبح مسؤولاً عنه. ذلك أن الفكرة التي ما ونيت أعرضها وأشرحها وهي أن كل إنسان مسؤول على الدوام ، في خاتمة المطاف ، عما صُنع به — حتى وإن لم يكن في مقدوره أن يفعل شيئاً آخر غير أن يأخذ هذه المسؤولية على عاتقه . هذا هو التعريف الذي أقدمه اليوم للحرية : تلك الحركة الصغيرة التي تجعل من كائن اجتماعي مشروط بجماعه شخصاً لا يعيد جماع ما تلقاه من شرطه ، تلك الحركة الصغيرة التي تجعل من جينيه ، على سبيل المثال ، شاعراً ، مع أنه كان قد شُرط بصرامة ليغدو سارقاً ولصاً .

ربما كان « القديس جينيه » الكتاب الذي شرحت فيه على أفضل وجه ما أعنيه بالحرية . ذلك أن جينيه قد صُنع لصاً ، وقد قال : « إنني اللص » ، وكان هذا التفاوت أو التباين البسيط الضئيل بمثابة بداية لسيرورة

أضحى بها شاعراً ، ثم في النهاية كائناً لا يحيا على هامش المجتمع حقاً ، إنساناً ما عاد يعرف أين هو ، ويلتزم الصمت . إن الحرية لا يمكن أن تكون سعيدة في حالة كحالته . فهي ليست ظفراً أو انتصاراً . وكل ما هنالك أنها فتحت لجينيه دروباً معينة ما كانت متاحة له في البداية .

إن « الكينونة والعدم » يعيد رسم تجربة داخلية لا تمت بصلة البتة إلى التجربة الخارجية – التي أصبحت ، في مرحلة معينة ، مأساوية تاريخياً – للمثقف البورجوازي الصغير الذي كنته . ذلك أنني كتبت « الكينونة والعدم » – لا يغيبن عن أذهاننا ذلك – بعد هزيمة فرنسا . بيد أن الفواجع والمآسي لا تنطوي على دروس وأمثولات ، إلا إذا كانت النتيجة النهائية لممارسة من الممارسات وإلا إذا كان في الإمكان القول : « لقد أخفق عملي » . إن الملمة التي ألمت بوطننا لم تعلمنا شيئاً . وعليه فإن ما يمكن أن تسميه بـ « الذاتية » في « الكينونة والعدم » ليس هو الذاتية كما أتصورها اليوم : التفاوت الصغير في عملية يتمكن فيها استبطان ما من استظهار نفسه في شكل فعل . ومفاهيم « الذاتية » و « الموضوعية » تبدو لي اليوم ، بالأصل ، عديمة الجدوى . وقد يحدث لي ، بالطبع ، أن أستخدم مصطلح « الموضوعية » ، ولكن فقط كي أشير إلى أن كل شيء موضوعي . إن الفرد يستبطن تعيناته الاجتماعية : يستبطن علاقات الانتاج ، أسرة طفولته ، الماضي التاريخي ، المؤسسات المعاصرة ، ثم يعيد استظهار هذا كله في أفعال واختيارات ترجعنا بالضرورة إلى كل ما تم استبطانه . وهذا كله لم يكن منه شيء في « الكينونة والعدم » .

● إن تعريفك للوعي في « الكينونة والعدم » يستبعد كل إمكانية للاشعور : فالوعي على الدوام شفاف عن ذاته ، حتى لو احتمى الإنسان خلف شاشة « سوء النية » الخداعة . بيد أنك كتبت مع ذلك ، فيما بعد ، بين ما كتبت ، سيناريو لفيلم عن فرويد ...

جان بول سارتر : توقفت عن العمل مع هيوستون [1] على وجه التحديد لأنه ما كان يفهم ما هو اللاشعور . هذا هو مصدر المتاعب كلها . فقد كان يريد أن يلغيه ، أن يستبدله بما قبل الشعور . ما كان يرغب في اللاشعور بأي ثمن ...

● ما أرغب في أن أسألك عنه هو ما المكانة النظرية التي تعزوها اليوم إلى عمل فرويد . فقد لا يكون من المدهش جداً ، نظراً إلى أصلك الطبقي ، ألا تكون اكتشفت ماركس قبل الحرب . لكن فرويد ؟ إن من المفروض أن يكون السطوع الكتيم للاشعور ولمقاوماته قد أثّر عليك منذ ذلك الحين . فالأمر هنا يختلف عن صراع الطبقات .

جان بول سارتر : بيد أن المسألتين مترابطتان مع ذلك . ففكر فرويد وفكر ماركس يمثلان كلاهما نظريات في الانشراط الخارجي . فحين يقول ماركس : « ليس المهم ما يخيل للبورجوازية أنها فاعلته ، بل المهم ما تفعله » ، يكفي أن نستبدل « البورجوازية » بـ « مهستر » حتى يصير في الإمكان نسب الصيغة إلى فرويد . على أنه ينبغي علي ، فضلاً عن ذلك ، أن أفسر علاقاتي بعمل فرويد انطلاقاً من تاريخي الشخصي . فمما لا مرية فيه أنني شعرت، في حداثتي ، بنفور عميق من التحليل النفسي ، نفور لا بد من تفسيره ، مثلما ينبغي تفسير جهلي الأعمى بالصراع الطبقي . لقد كنت أرفض الصراع الطبقي لأنني كنت بورجوازياً صغيراً ، ويمكن القول إنني كنت أرفض فرويد لأنني كنت فرنسياً .

إن لفي هذا جانباً كبيراً من الصحة . إذ لا ينبغي البتة أن ننسى **وزن**

---

[1] جون هيوستون : مخرج أميركي لامع أخرج فيلماً عن فرويد لعب دور البطولة فيه مونتغمري كليفت .

« المترجم »

المذهب العقلاني الديكارتي وثقله في فرنسا . فحيناً يجتاز المرء امتحان الشهادة الثانوية ، وهو في السابعة عشرة ، بعد أن يكون قد تلقى تعليماً مبنياً على كوجيتو ديكارت : « أنا أفكر فأنا موجود » ، ثم يفتح كتاب « علم نفس أمراض الحياة اليومية » حيث يجد قصة سينيوريلي المشهورة مع كل ما تنطوي عليه من إبدالات وتحويلات وتركيبات تظهر أن فرويد كان يفكر في آن واحد بمريض انتحر . وببعض العادات التركية وبأشياء أخرى أيضاً ... يجد نفسه وقد انقطعت أنفاسه .

على كل حال ، لم تكن مثل هذه الأبحاث تمت بصلة إلى اهتماماتي ومشاغلي يومئذ ، المنصبة على تقديم أساس فلسفي للمذهب الواقعي . وهذا في رأيي شيء ممكن اليوم ، وقد حاولت أن أحققه طوال حياتي . لقد كان السؤال المطروح : كيف نعطي الإنسان في آن واحد استقلاله الذاتي وحقيقته وواقعه ضمن سائر الأشياء الواقعية ، متحاشين المثالية ودون أن نسقط في مادية ميكانيكية ؟ كنت أطرح المشكلة بهذه المصطلحات لأنني كنت أجهل المادية الجدلية ، لكن ينبغي أن أقول إن هذا أتاح لي ، فيما بعد ، أن أضع للمادية الجدلية بعض الحدود — مثبتاً صحة الجدل التاريخي ونابذاً جدل الطبيعة الذي يقضي على الإنسان بأن يكون محض نتاج للقوانين الفيزيائية ، مثله مثل أي شيء آخر في الوجود .

لنعد إلى فرويد . أقول إنني كنت عاجزاً عن فهمه لأنني كنت فرنسياً أشرب التقاليد الديكارتية ، وأشبع بالمذهب العقلاني ، وكان لفكرة اللاشعور وقع الصدمة الشديدة عليه . وبالفعل ، إلى اليوم أيضاً ما أزال أصطدم بشيء كان محتماً لدي فرويد : لجوئه إلى اللغة الفيزيولوجية والبيولوجية ليعبر عن أفكار ما كان يمكن نقلها بدون هذا التوسط . وكانت نتيجة ذلك أن الصورة التي يصف بها الموضوع التحليلي تشكو من نوع من تشنج ميكانيكي النزعة . وقد ينجح بين الحين والآخر في تذليل هذه الصعوبة ، لكن اللغة

يستعملها تولّد في غالب الأحيان ميتولوجيا لا يمكن أن أقبل بها عن الوعي ، إنني أوافق كل الموافقة على فعلي التنكير والكبت ، ولكن من حيث أنهما فعلان وحسب . لكنني أرفض بالمقابل كلمات « الكبت » و « الرقابة » و « الدافع الغريزي الجنسي » التي تعبر عن نوع من نزعة غائية في مرحلة أولى ، ثم عن نوع من نزعة ميكانيكية في المرحلة التالية .

لنأخذ مثال « التركيز » الذي هو مصطلح متناقض المعاني لدي فرويد . ففي وسعنا أن نرى فيه مجرد ظاهرة تداعٍ على نحو ما كان يصفها به الفلاسفة وعلماء النفس الانكليز في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : صورتان يجمع بينهما تدخل خارجي وتتراكبان لتؤلفا صورة ثالثة . إنه المذهب الذري البسيكولوجي الكلاسيكي . لكن يسعنا أيضاً أن نؤول ذلك المصطلح كما لو أنه يعبر عن غائية : فالتركيز يحدث لأن اندماج الصورتين يتجاوب مع رغبة ، مع حاجة . إن هذا الضرب من الالتباس نلقاه في كل مكان لدي فرويد . وينجم عن ذلك تصوير غريب للاشعور من حيث أنه ، في آن واحد ، جملة من تعينات ميكانيكية صارمة ، أي نظام من السببيات ، وغائية غامضة : فهناك « حيل » للاشعور كما أن هناك « حيلاً » للتاريخ . وإننا لنلقى على الدوام في كتابات الكثيرين من المحللين النفسيين — المحللين النفسيين الأوائل على كل حال — هذا الالتباس الأساسي : فاللاشعور يصور أولاً على أنه وعي آخر ، ثم على أنه شيء آخر غير الوعي . وما هو غير الوعي يصبح مجرد ميكانيكية .

إن ما آخذه إذن على النظرية التحليلية النفسية هو أنها فكر تلفيقي لا فكر جدلي . وهذا ما يتجلى بوضوح في فكرة « العقدة » فهي تنطوي على تداخل من دون أن تنطوي على تناقض . إنني أسلم ، بالطبع ، باحتمال وجود عدد هائل من التناقضات « الكامنة » التي تتجلى لدي الفرد في بعض المواقف في شكل تداخلات أكثر منها في شكل مواجهات وصدامات .

لكن هذا لا يعني أن هذه التناقضات لا وجود لها .

إننا لنلفى نتائج هذه التلفيقية ، على سبيل المثال ، في كيفية استعمال أنصار التحليل النفسي لعقدة أوديب : فهم يتدبرون أمرهم كي يجدوا فيها كل ما يحلو لهم ، بدءاً من التعلق بالأم إلى حب الأم إلى كراهية الأم — كما ترى ميلاني كلاين . وبعبارة أخرى ، في المستطاع استنباط كل شيء من عقدة أوديب ما دامت غير متبنينة . ففي مقدور المحلل النفسي أن يقول شيئاً ، ثم أن يقول بعد ذلك نقيضه ، من دون أن يكترث البتة بمخالفة المنطق ، لأن « المتناقضات تتداخل » بعد كل شيء . إن هذه الظاهرة أو تلك يمكن أن يكون لها هذه الدلالة أو تلك ، بيد أن نقيضها قد يدل أيضاً على الشيء عينه . النظرية التحليلية النفسية إذن فكر « رخو » فهي لا تستند إلى منطق جدلي . وقد يقول لي أنصار التحليل النفسي إن السبب في ذلك يعود إلى أن هذا المنطق لا وجود له في الواقع . بيد أنني لا أجاريهم ثقة بذلك : فأنا على يقين بأن العقد موجودة ، لكنني غير متأكد البتة من أنها غير متبنينة .

إنني أرى ، بوجه خاص ، أنه إذا كانت العقد بنى حقيقية ، فلا محيد عن هجر « الريبية التحليلية » . إن ما أسميه بـ « ريبية أنصار التحليل النفسي العاطفية » هو يقين الكثيرين منهم بأن العلاقة التي تربط بين شخصين ليست سوى « إحالة » إلى علاقة مبدئية ، أصلية ، لها قيمة المطلق ، ليست سوى إشارة إلى « مشهد بدائي » منقطع النظير ولا ينتسى — وإن نسي — بين الأب والأم . وزبدة القول ، ان كل إحساس يخالج راشداً من الراشدين يغدو ، بالنسبة إلى المحلل النفسي ، فرصة وسانحة تنتهز لتعرف إحساس آخر . وإن لفي هذا جانباً من الصحة والحقيقة : فتعلق الفتاة اليافعة برجل يكبرها سناً يمكن أن يفسر بعلاقاتها بوالدها ، كما أنه يمكن تفسير تعلق شاب يافع بفتاة يافعة بشبكة كاملة من العلاقات المبدئية ، الأصلية . لكن ما يفتقر إليه التأويل التحليلي النفسي الكلاسيكي هو فكرة لااختزالية أو

لا ارتجالية جدلية .

إن المشكلات ينجم بعضها عن بعض جدلياً من منظور نظرية جدلية حقيقية كالمادية التاريخية : فهناك تجليات مختلفة للواقع الجدلي ، وكل واحد من هذه التجليات مشروط بصرامة بسابقه الذي يدمجه به ويتجاوزه في آن واحد . هذا التجاوز هو بالتحديد غير القابل للاختزال أو للإرجاع : إذ لا يمكن البتة إرجاع تجلٍ إلى التجلي السابق له . وما تفتقر إليه النظرية التحليلية النفسية هو على وجه التحديد فكرة الاستقلال الذاتي ذاك . فالعاطفة أو الهوى المشبوب بين شخصين مشروط بقوة بعلاقتهما بـ « موضوع بدائي » ، وفي المستطاع العثور على هذا الموضوع واستخدامه لتفسير العلاقة الجديدة . لكن هذه العلاقة تظل غير قابلة للاختزال أو للإرجاع .

هناك إذن اختلاف جوهري بين علاقتي بماركس وعلاقتي بفرويد . فقد كان اكتشاف الصراع الطبقي اكتشافاً حقيقياً بالنسبة إلي : فأنا ما أزال أؤمن به كل الإيمان اليوم ، في الشكل عينه الذي وصفه به ماركس . لقد تغير العصر ، لكن الصراع ذاته بين الطبقات ذاتها يتغير ، كما لم يتغير الطريق إلى النصر . وبالمقابل ، لا أؤمن باللاشعور كما يصوره لنا التحليل النفسي .

لقد استبدلت ، في الكتاب الذي أكتبه عن فلوبير ، مفهومي القديم عن « الوعي » — وان كنت أستعمل المصطلح كثيراً — بما أسميه بـ « المعاش » وسوف أحاول بعد قليل أن أشرح ما أعنيه بهذا المصطلح الذي لا يشير لا إلى ملاجىء ما قبل الشعور ولا إلى اللاشعور ولا إلى الشعور ، بل يشير إلى الميدان الذي يجد فيه الفرد نفسه مغموراً على الدوام بنفسه ، بثرواته الذاتية ، والذي يكون فيه الوعي ماكراً فيحدد ذاته بذاته بالنسيان .

● في « الكينونة والعدم » لا تكاد تأتي البتة بذكر الحلم مع أنه يمثل في

نظر فرويد « مجالاً » ممتازاً للاشعور ، المنطقة عينها التي تم فيها اكتشاف التحليل النفسي . فهل تحاول ، في عملك الراهن ، أن تخصص مكاناً جديداً لمجال الحلم هذا ؟

جان بول سارتر : لقد تكلمت كثيراً عن الحلم في « التخيل » ، وأنا أتكلم عن الأحلام في دراستي عن فلوبير . من سوء الحظ أن فلوبير نفسه يروي عدداً ضئيلاً للغاية من الأحلام . بيد أن هناك حلمين ، كابوسين ، يسترعيان أشد الانتباه وان كانا مخترعين اختراعاً بصفة جزئية ، وذلك ما داما مذكورين في « مذكرات مجنون » ، وهي سيرة ذاتية كتبها فلوبير يوم كان في السابعة عشرة من العمر . وأحد هذين الحلمين يصور الأب والثاني الأم ، وكلاهما يزيح النقاب عن علاقاته بوالديه بوضوح خارق للمألوف .

إن ما يسترعي الاهتمام هو أن فلوبير لا يأتي عملياً البتة بذكر والديه في كتاباته . وفي الواقع كانت علاقاته بأبيه وأمه في غاية السوء ، وهذا لجملة من الأسباب التي أحاول تحليلها في كتابي . لكنه لا يتكلم عنهما بتاتاً . بل ليس لهما من وجود في مؤلفاته الأولى . والمرة الوحيدة التي يشير فيها إليهما بصورة مباشرة هي بالتحديد حيث يتوقع المحلل النفسي أن يشير إليهما : في قصة حلم . بيد أن فلوبير هو الذي يتكلم في هذا الحلم بصورة عفوية ثم نراه ينشر ، في أواخر حياته ، قبل خمسة أعوام من وفاته ، قصة قصيرة بعنوان « خرافة القديس جوليان المضيف » ، مشيراً إلى أنه كان يود أن يكتبها منذ ثلاثين عاماً : فهو يروي فيها قصة رجل يقتل أباه وأمه ويغدو ، بنتيجة هذا العمل بالذات ، قديساً ، أي كاتباً بالنسبة إلى فلوبير .

يرى فلوبير نفسه إذن بصورتين مختلفتين عظيم الاختلاف . الأولى لا تتجاوز مستوى الوصف العادي ، كما حين يكتب إلى لويز ، عشيقته : « ما أنا ؟ أأنا ذكي أم غبي ؟ أأنا ناعم أم غليظ ؟ أأنا خسيس أم كريم ؟

أأنا أناني أم متناسٍ لذاتي ؟ ليس عندي من فكرة حول ذلك البتة . أفترض أني كسائر الناس ، أني أتأرجح بين هذا كله ... » . وبعبارة أخرى، أنه ضائع تماماً على هذا المستوى . لماذا ؟ لأن تلك المصطلحات لا معنى لها البتة في حد ذاتها . وهي لا تكتسب من معنى إلا في الذاتية المتداخلة ، أي نسبة إلى ما أسميه في « نقد العقل الجدلي » بـ « الروح الموضوعية » التي يحاكم كل فرد في جماعة أو في مجتمع نفسه قياساً إليها كما يحاكمه الآخرون قياساً إليها أيضاً ، الأمر الذي تترتب عليه إقامة علاقة داخلية مع الآخرين ، علاقة مبنية على إعلام أو سياق مشتركين .

وفي الوقت نفسه لا يسعنا أن نقول إن فلوبير لم يتفهم البتة ، في ذروة نشاطه ككاتب ، الأصول الأكثر إبهاماً لتاريخه الشخصي . فقد كتب ذات يوم هذه الجملة المدهشة : « أنتم بلا أدنى ريب مثلي ، ولكم جميعاً الأعماق الرهيبة والمملة عينها » . ترى هل في إمكاننا أن نصف بأفضل من هذا الوصف العالم التحليلي النفسي الذي لا تني تتوالى الاكتشافات المرهبة التي تفضي جميعها بلا كلل إلى الشيء ذاته ؟ بيد أن وعي فلوبير لتلك « الأعماق » لم يكن من طبيعة عقلية . فقد كتب فيما بعد أنه عرف في كثير من الأحيان حدساً باهراً ، أشبه ما يكون بالبرق العنيف الذي يعميك ويكشف عن كل شيء في آن واحد . وقد حاول في كل مرة ، وهو يتعثر في الظلمات التي كانت تخيم دوماً من جديد ، أن يجد سبيله إلى الطرقات الجديدة التي لمحها في لحظة الانبهار . لكن عبثاً .

إن هذه التجارب تحدد ، في نظري ، علاقة فلوبير بما يسمى عادة باللاشعور ، وبما أفضل أن أسميه بأنه غياب شامل للمعرفة ، مقترن بتفهم فعلي . وإنني أميز هنا بين التفهم والعقل : فقد يُعقل المسلك العملي ، لكن العاطفة ، المشبوبة تُفهم وحسب . إن ما أسميه بـ « المعاش » هو بالتحديد جملة السيرورة الجدلية للحياة النفسية ، تلك السيرورة التي تظل

حكماً وبالضرورة غير شفافة بالنسبة إلى ذاتها لأنها تشميل مستمر دائم ، تشميل ليس في مكنته أن يكون واعياً لماهيته . وبالفعل ، يمكن للمرء أن يعي تشميلاً خارجياً ، لكنه لا يستطيع أن يعي تشميلاً يشمل الوعي أيضاً . وبهذا المعنى ، يكون المعاش قابلاً على الدوام لأن يفهم لا لأن يعرف .

إن أسمى شكل من تفهم المعاش لقادر على توليد لغته المخصوصة — تلك اللغة المقيض لها أبداً ألا تكون مطابقة لواقع الحال ولكن التي لها في غالب الأحيان بنية الحلم المجازية . ويتم تفهم الحلم حين يستطيع إنسان من الناس ترجمته إلى لغة هي بدورها محلومة . يقول لاكان إن اللاشعور متبنين كتبنين اللغة . أما أنا فسأقول بالأحرى إن اللغة التي تعبر عن اللاشعور لها بنية حلم . وبعبارة أخرى ، لا يجد تفهم اللاشعور ، في غالب الأحوال ، تعبيره الواضح الصافي أبداً .

يتكلم فلوبير باستمرار عن « ما لا يقال » . ولعل هذا التعبير كان في عصره لهجة محلية ، ولكنه ليس ، على كل حال ، ذلك التعبير الدارج : « يدق عن الوصف » . ومع ذلك كان «ما لا يقال » شيئاً في منتهى الدقة والوضوح بالنسبة إلى فلوبير . فقد كتب في سيرته الذاتية التي بعث بها إلى عشيقته يوم كان في الخامسة والعشرين من العمر : « إنك ستحزرين كل ما لا يقال » . ولم يكن هذا معناه أسرار الأسرة أو أشياء من هذا القبيل . ولا شك في أن فلوبير كان يكره أخاه البكر ، لكنه ما كان يشير إلى ذلك . إنما كان يريد على وجه التحديد أن يتكلم عن ذلك الضرب من تفهم الذات الذي لا يمكن أن يترجم إلى كلمات والذي يفلت منك باستمرار .

إن هذا التصور عن المعاش هو السمة المميزة لتطوري منذ « الكينونة والعدم » . ففي كتاباتي الأولى كنت أنشد بناء فلسفة عقلانية عن الوعي وصحيح أنه كان في وسعي أن أكتب صفحات وصفحات حول السيرورات غير العقلانية ظاهرياً للسلوك الفردي ، بيد أن « الكينونة والعدم » يظل

صرحاً منيفاً من العقلانية . وهذا ما قضى عليه ، في خاتمة المطاف ، بالسقوط في النزعة اللاعقلانية ، على اعتبار أنه لا يستطيع أن يفسر عقلانياً السيرورات التي تتدخل « من أسفل » الوعي ، تلك السيرورات التي هي بدورها عقلانية وإن كانت تعاش كما لو أنها لا عقلانية . وأخذي بمفهوم المعاش هو بمثابة مجهود للحفاظ على ذلك « الحضور أمام الذات » الذي يبدو لي ضرورياً لا غنى عنه لوجود كل واقعة نفسية ، والذي هو في الوقت نفسه حضور كتيم وأعمى تجاه ذاته بحيث يمكننا أيضاً أن نعده « غياباً للذات » .

إن المعاش حاضر على الدوام أمام الذات وغائب عن الذات في آن واحد . وقد حاولت ، بمساعدة هذا المفهوم ، أن أتجاوز الالتباس التحليلي النفسي التقليدي الملازم للواقعة النفسية – الغائية والميكانيكية في آن واحد – فأبين أن كل واقعة نفسية تنطوي على قصدية متجهة نحو شيء ما ، وأن بعض هذه الوقائع لا يمكن ، بالمقابل ، أن يكون لها من وجود إلا إذا كانت موضوعاً لتفهم بسيط من دون أن تسمى أو أن تعرف .

● ثمة سؤال يفرض نفسه هنا ، بصدد بحثك عن فلوبير . فقد سبق لك أن كتبت دراسة عن بودلير ...

جان بول سارتر : ناقصة جداً ، سيئة للغاية ، بل ...

● ... ثم كتاباً ضخماً عن جينيه ، ثم بحثاً عن لوتانتوريه [1] ، ثم سيرة ذاتية : « الكلمات » . فأين تكمن الجدة المنهجية للكتاب عن فلوبير بعد جميع تلك الأعمال ؟ لماذا حددت لنفسك مرة أخرى كهدف تفسير حياة بعينها ؟

---

[1] هذا البحث منشور ، بترجمتنا ، في الجزء الثالث من « مواقف » ، « جمهورية الصمت » ، دار الآداب ، بيروت .

« المترجم »

جان بول سارتر : لقد درست ، في « مسألة منهج »[1] ، توسطات وإجراءات تتيح لنا ، إذا استعملناها معاً ، أن نعمق معرفتنا بالبشر . وبالفعل يعلم الناس جميعاً ويسلم الناس جميعاً اليوم بأنه لا بد ، على سبيل المثال ، من إيجاد التوسطات القمينة بأن تجمع التحليل النفسي والماركسية . كما يضيف الناس جميعاً ، بالطبع ، أن التحليل النفسي ليس أساساً وجوهرياً حقاً وفعلاً وأنه قابل مع ذلك لأن يكون نافعاً إذا قرن بالماركسية على نحو صحيح وعقلاني . كذلك يقر الناس جميعاً بأن علم الاجتماع الاميركي ينطوي على بعض مفاهيم ومدركات لها بعض القيمة ، وبأن علم الاجتماع بوجه عام ينبغي أن يجري استعماله واستخدامه – باستثناء علم الاجتماع السوفياتي ، بالطبع ، الذي هو محض تعداد ، محض مدونة . الناس جميعاً يجمعون على ذلك . أو على الأقل ، الناس جميعاً يقولون ذلك . لكن من حاول أن يفعل ذلك ؟

أنا نفسي لم أفعل من شيء في « مسألة منهج » سوى أنني كررت ورددت هذه الحكم والمبادىء العامة التي ليس عليها مأخذ يؤخذ . ولقد كانت فكرة الكتاب عن فلوبير أن أضرب صفحاً عن هذه التحاليل النظرية ، التي لا تغني أو تسمن من جوع في خاتمة المطاف ، كي أحاول أن أقدم مثالاً عينياً على ما يمكن فعله . وستكون النتيجة ما ستكونه . وحتى لو كانت النتيجة الفشل ، لكان في ذلك نفع ، إذ ستراود الآخرين فكرة المعاودة والوصول إلى نتائج أحسن . إن السؤال الذي أسعى إلى الإجابة عليه في الكتاب المذكور هو التالي : كيف يمكنني أن أدرس إنساناً من الناس بجميع تلك الطرائق والمناهج ، وكيف ستشرط

---

[1] وهو الكتاب الذي ترجمناه إلى العربية باسم « الماركسية والوجودية » طبقاً لعنوانه الأصلي – دار اليقظة العربية ، دمشق .

« المترجم »

هذه الطرائق والمناهج بعضها بعضاً من خلال الدراسة لتحتل كل منها مكانها ؟

● أما كانت هذه المفاتيح بين يديك حين كتبت « القديس جينيه » ؟

جان بول سارتر : لم تكن جميعها بين يدي . فمن الواضح أن دراسة انشراط جينيه بأحداث تاريخه الموضوعي ناقصة ، ناقصة جداً جداً . بديهي أن الخطوط العريضة للتأويل – كان جينيه من أيتام مؤسسة المساعفة العامة ، وقد سلم إلى أسرة من الفلاحين ، ولم يكن يملك شيئاً ، الخ – تظل صحيحة . لكن هذا كله حدث في حوالي عام ١٩٢٥ ، في سياق خاص غائب كلياً عن الكتاب . ثم إن « المساعفة العامة » ووضع الطفل اللقيط بالذات هما ظاهرات اجتماعية نوعية ، وجينيه هو من نتاج القرن العشرين . والحال أن ما من شيء من هذا معروض بوضوح ودقة في « القديس جينيه » .

إن ما أتمناه في كتابي القادم هو أن يشعر القارىء على الدوام بحضور فلوبير . وسيكون مثلي الأعلى أن يتمكن من أن يحس ويفهم ويعرف في آن واحد شخصية فلوبير بصفتها شخصية فردية تماماً وبصفتها أيضاً ممثلة لعصره تماماً . بعبارة أخرى ، لا يمكن أن يُفهم فلوبير إلا من خلال ما يميزه عن معاصريه .

أترى ما أريد قوله ؟ لقد وجد ، على سبيل المثال ، الكثير من الكتاب عصرئذ ، مثل لوكونت دي ليل أو الأخوين غونكور ، ممن صاغوا نظريات مشابهة لنظريات فلوبير واستلهموا من معينها لينتجوا آثاراً قيّمة بقدر أو بآخر . وما ينبغي أن ندرسه هو الكيفية التي وجدوا معها أنفسهم منقادين إلى تبني هذه النظرة الخاصة ، والكيفية التي وجد معها فلوبير نفسه منقاداً إلى اعتناق وجهة نظر أخرى ، بالرغم من أنه تعرض إلى نفس الشروط

وإن بصورة مختلفة . إن غايتي أن أحاول بيان اللقاء الذي تم بين تطور الشخص كما يميط لنا اللثام عنه التحليل النفسي وبين تطور التاريخ . وقد يحدث أن يتمكن الفرد ، في أعمق انشراط له وأكثره صميمية ، في انشراطه العائلي تحديداً ، قد يحدث أن يتمكن ، في لحظة معينة ، من أداء دور تاريخي . ومن الأمثلة الطيبة على ذلك روبسبيير . لكن يستحيل إجراء مثل هذه الدراسة عليه ، لافتقارنا إلى المواد . وما ينبغي أن نعرفه في حالته هو ماذا وكيف كان لقاء ابن السيد والسيدة روبسبيير من آراس بالثورة التي أنشأت لجنة السلامة العامة .

● هذا هو هدفك النظري . ولكن لماذا اخترت فلوبير ؟

جان بول سارتر : لأنه واسع الخيال . فأنا أجد نفسي معه عند تخوم الحلم ، عند حدوده . وقد اخترته ، في الواقع ، لجملة من الأسباب . السبب الأول ظرفي محض : فنادرون جداً رجال التاريخ أو الأدب الذين تركوا لنا هذا القدر الوفير من المعلومات عن أنفسهم . إن مراسلات فلوبير تشغل ثلاثة عشر مجلداً ، يتألف كل واحد منها من زهاء ستمئة صفحة . وكان يحدث له أن يكتب إلى أشخاص عديدين في يوم واحد ، فلا تختلف رسائله إليهم إلا بسيط الاختلاف ، وان يكن هذا الاختلاف البسيط بليغ الدلالة . كما أن هناك حكايات وشهادات كثيرة عنه . كان الأخوان غونكور يلتقيان بفلوبير كثيراً ويسجلان في يومياتهما لا رأيهما فيه فحسب بل أيضاً رأيه في نفسه . وهذا المصدر ليس بمصدر موثوق على نحو مطلق ، إذ لم يكن الشقيقان غونكور ، من أكثر من جانب ، سوى غبيين حاقدين ، لكنهما يأتيان مع ذلك بذكر العديد من الوقائع المثيرة للاهتمام في « يومياتهما ». وهناك ، ناهيك عن ذلك ، مراسلاته الغزيرة مع جورج صاند ، ورسائل جورج صاند إلى فلوبير ، و « السير الذاتية » التي كتبها في حداثته ، علاوة

على ألف شيء وشيء آخر . إن هذا كله له أهميته الكبرى ، وان يكن ظرفياً عرضياً .

ثم إن فلوبير يمثل في نظري ، من جهة ثانية ، النقيض الصرف لتصوري الخاص عن الأدب : انفلاتاً تاماً من الالتزام والبحث عن مثل أعلى شكلي ليس هو بحال من الأحوال مثلي الأعلى . إن ستندال ، على سبيل المثال ، كاتب أوثره من بعيد على فلوبير ، وان فاقه فلوبير أهمية بالنسبة إلى تطور الرواية . أقصد أن فلوبير أنعم وأقوى في آن معاً . وفي وسع المرء معه أن يطلق العنان لنفسه على سجيتها : فأسلوبه يصل إلى مرتبة الكمال ، وأبطاله محببون إلى النفس من دون أن يكونوا « أبطالاً إيجابيين » ، ورؤيته للعالم صحيحة ، وتصوره عن التاريخ في منتهى الأرابة . ونحن لا نجد شيئاً من هذا لدى فلوبير .

بيد أن فلوبير يحتل مكانة أهم بكثير من المكانة التي يحتلها ستندال في تاريخ الرواية . فلو لم يوجد ستندال لأمكن ، مع ذلك ، الانتقال مباشرة من دي لاكلو إلى بلزاك . وبالمقابل لا نستطيع أن نتصور زولا على سبيل المثال أو « الرواية الجديدة » بدون فلوبير . إن الفرنسيين يحبون ستندال كثيراً ، لكن تأثيره على الرواية كان واهناً ، في حين أن تأثير فلوبير كان هائلاً ، وهذا وحده يكفي لتبرير دراسته . بيد أنه كان هناك ، بالنسبة إلي ، شيء آخر : فقد طفق فلوبير يخلب لبي على وجه التحديد لأنني كنت أرى فيه ، من وجهات كافة ، نقيض نفسي . كنت أتساءل : « كيف كان مثل هذا الإنسان ممكناً ؟ » .

واكتشفت عندئذ بعداً آخر لفلوبير ، بعداً يمثل على كل حال واحداً من ينابيع موهبته . فقد كان من عادتي ، وأنا أقرأ ستندال وغيره ، أن أكون على وفاق كامل مع البطل ، سواء أكان يدعى جوليان سوريل أم

فابريس[1] . والحال أننا نغرق ، حين نقرأ فلوبير ، وسط أشخاص مثيرين للسخط نختلف وإياهم مطلق الاختلاف . قد يحدث أن نشاطرهم أحاسيسهم بيد أنهم سرعان ما يردون على حين بغتة تعاطفنا معهم ليرجعونا إلى عدائيتنا الأولى . هذا بالتحديد ما خلب لبي وأثار فضولي . فن فلوبير بجماعه يكمن هنا . من الواضح أنه كان يبغض نفسه . وحين يتكلم عن أبطاله الرئسيين ، يتكلم عنهم بمزيج مرعب من السادية والمازوخية . إنه يعذبهم لأنهم نفسه ، ولكي يبين ويظهر في الوقت عينه أن العالم والآخرين يعذبونه هو نفسه . وهو يعذبهم أيضاً لأنهم ليسوا نفسه ، ولأنه يحب ، لسيادته وفجوره ، أن يعذب الآخرين . وبديهي أن أبطاله التعساء هؤلاء لا أمل لهم ولا حظ بين هذه النيران المتصالبة المنصبة من مختلف الاتجاهات .

ويكتب فلوبير في الوقت نفسه من داخل شخصياته ، وهو إنما يتكلم عن ذاته على الدوام بمعنى ما . وإنه ليفعل ذلك بطريقة واحدة على الدوام . إن شهادة فلوبير على نفسه — ذلك الاعتراف الحرون المتنكر ، المشبع بتلك الكراهية للذات وبتلك الإحالات المستمرة إلى أشياء يفهمها فلوبير من دون أن يعرفها ، وبتلك الرغبة في أن يكون صاحي الفكر ملء الصحو والتي لا تمنعه من أن يكون دائم التذمر والمشاكسة — أقول : إن شهادة فلوبير هذه على نفسه شيء استثنائي لم نره من قبل قط ولن نعود إلى رؤيته ثانية . ولقد كان هذا علة ثانية لاختيار فلوبير .

أما العلة الثالثة فترجع إلى أن دراسة فلوبير تمثل ، بالنسبة إلي ، تتمة لواحد من أوائل كتبي : « المتخيل » فقد حاولت أن أبين ، في هذا الكتاب » أن الصورة ليست إحساساً يستثيره الدماغ أو يعيد صبه في قالب جديد ،

---

[1] جوليان سوريل بطل « الأحمر والأسود » ، وفابريس ديل دونغو بطل « دير بارم » . « المترجم »

ولا هي إدراك قديم تحرّفه المعرفة أو تخفف من حدته ، وإنما هي شيء مختلف تماماً ، واقع غائب يزاح عنه الستار في غيابه بالذات من خلال ما أسميته بـ « التماثل » : موضوع مستخدم كركيزة تشبيهية ومخترق بنية وقصد . فحين نخلد إلى الرقاد على سبيل المثال ، يمكننا أن نستخدم النقاط المضيئة التي تظهر تحت أجفاننا — التوماضات — كركيزة تشبيهية لأي صورة حلمية أو نعاسية .

باختصار — ، إن بعض الأشخاص يرون ، وهم بين اليقظة والنوم ، مرور أشكال مبهمة هي في الحقيقة توماضات يسقطون من خلالها صورة شخص من الأشخاص أو شيء من الأشياء . وقد حاولت في « المتخيل » أن أبرهن على أن المواضيع التخيلية — الصور — هي غياب . وفي كتابي عن فلوبير أدرس أشخاصاً خياليين ، أناساً يؤدون كفلوبير أدواراً . إن كل إنسان عبارة عن تسرب غازي يهرب بواسطته إلى عالم الخيال . هذا ما كانه فلوبير على الدوام . بيد أنه لم يكن هناك مناص ، في الوقت نفسه ، من أن ينظر إلى الواقع وجهاً لوجه لأنه كان يبغض الواقع ، وما أحاول أنا أن أدرسه انطلاقاً من حياته وآثاره هو على وجه التحديد مشكلة العلاقات بين الواقعي والخيالي بحذافيرها كاملة .

من الممكن أخيراً ، عبر هذا كله ، أن نطرح السؤال التالي : « ماذا كان العالم الاجتماعي الخيالي لبورجوازية ١٨٤٨ الحالمة ؟ » . إن هذا في ذاته موضوع يخلب اللب . فقد درس فلوبير بين ١٨٣٠ و ١٨٤٠ في معهد مدينة روان ، وجميع نصوصه التي تعود إلى هذا العهد تصف زملاءه في الدراسة بأنهم بورجوازيون متضعون وجديرون بالازدراء . والحال أنه مرت على المعهد نفسه ، في ذلك العهد ، خمسة أعوام من صراعات سياسية عنيفة . فبعد ثورة ١٨٣٠ هب الفتية ليخوضوا في معترك الكفاح السياسي في المدارس ، وقاتلوا ، وهزموا . وتأثير الرومانسيين — الذي وصفه

فلوبير مراراً عدة بأنه تحدٍ لأهالي أولئك الفتية — لا يمكن فهمه إلا من هذا المنظور : فحين استولى الضجر والقرف على المتمردين الشبان ، امكنت استعادتهم كبورجوازيين « ساخرين » ، وكان هذا إخفاقهم .

والعجيب في الأمر أن فلوبير لا ينبس ببنت شفة حول هذا كله . فهو يصف الفتية الذين يحيطون به وكأنهم راشدون بالقوة — أي ككائنات سافلة . كتب يقول : « كنت أرى عيوباً مقيضاً لها أن تغدو رذائل ، وحاجات مقدراً لها أن تمسي هوساً ، وجنوناً مكتوباً عليه أن يضحي جريمة — باختصار ، كنت أرى أطفالاً مقيضاً لهم أن يصيروا رجالاً » . وتاريخ سنوات الدراسة هذه يقتصر ، بالنسبة إليه ، على تاريخ الانتقال من الطفولة إلى البلوغ . أما في الحقيقة فكان تاريخ انتفاضة خجل للبورجوازية ، من خلال أبنائها ، ثم تاريخ هزيمة الأبناء ومحو العار . وكان هذا كله بمثابة تمهيد لمذبحة ١٨٤٨ .

كانت البورجوازية الروانية ، قبل ١٨٣٠ ، تتستر تحت أغطيتها . وحين أعلنت عن نفسها في خاتمة المطاف ، هتف أبناؤها : « مرحى ! مرحى ! سوف نعلن الجمهورية ! » . وقد ارتأى الآباء يومئذ أنهم ما يزالون بحاجة إلى تغطية ، بالرغم من كل شيء . وغدا لوي — فيليب ملكاً . لكن الأبناء أقنعوا أنفسهم بأن الآباء قد خُدعوا ، فقرروا مواصلة النضال . ونجم عن ذلك بلبلة هائلة في المعهد ، ولكن بلا جدوى : فلن يكون مصير المشاغبين سوى الطرد . وفي عام ١٨٣١ ، حين تخلص الملك من لافاييت وفتح الطريق أمام الرجعية ، كان في معهد فلوبير ، قبيل انتسابه إليه بفترة وجيزة ، غلمان في الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة من العمر يرفضون بكل هدوء وبرودة أعصاب أن يعترفوا ، إيماناً منهم بأن رفضهم هذا مجال ممتاز لاختبار قوة مع السلطات ، وذلك ما دامت البورجوازية بالرغم من كل شيء ، بصفة رسمية ، فولتيرية . وكان الاعتراف في المدارس

من بقايا عهد عودة الملكية ، وكان يطرح مشكلة دقيقة هي مشكلة التعليم الديني الإلزامي التي لا بد أن تصل ، في اعتقادهم ، إلى مجلس النواب في خاتمة المطاف .

إنني لأبدي كبير إعجابي بهؤلاء الفتية الذين رسموا مثل هذه الاستراتيجية وهم في الرابعة عشرة من العمر ، مع علمهم الأكيد بأن الطرد هو ما ينتظرهم لقد كان عليهم أولاً أن يواجهوا المرشد[1] (« اعتراف ! – كلا) ! » ، ثم موظفاً آخر (« كلا ، كلا ، كلا ! ») ثم المدير الذي أمر بطردهم . ويومئذٍ دوت أرجاء المعهد بصيحة غضب واستنكار – تماماً كما كانوا يأملون . ورمى تلامذة الصف الثاني الاعدادي المدير المساعد ببيض فاسد ، وفصل منهم اثنان . وفي فجر اليوم التالي اجتمع طلاب الصف الخارجيون وأقسموا أن يثأروا لرفاقهم ، وفي الساعة السادسة من صبيحة اليوم التالي فتح لهم التلاميذ الداخليون الأبواب : فاستولوا متضافرين متكاتفين على المباني واحتلوها . وهذا منذ عام ١٨٣١ ! ومن أعالي حصنهم راحوا يقصفون المجلس الاكاديمي الذي اجتمع للتداول في مبنى مجاور .

أثناء ذلك ، كان مدير المدرسة يزحف عند أقدام أقدم التلامذة ، متضرعاً إليهم – بنجاح – حتى لا يتضامنوا مع « المحتلين » . وفي الختام لم يتمكن تلامذة الصف الثاني الإعدادي من تحقيق مطلبهم بإعادة زملائهم المطرودين ، بيد أن السلطات اضطرت إلى أن تقطع عهداً بألا تنزل أي عقاب بأولئك الذين احتلوا المباني . وبعد ثلاثة أيام من ذلك اكتشف التلامذة أنهم قد خدعوا : فقد أغلق المعهد . تماماً كما يحدث اليوم !

وحين رجعوا في العام التالي كانوا ، بالطبع ، حانقين ، ولم يقلعوا

---

[1] المرشد : الكاهن المولج بطقس الاعتراف والتوجيه الروحي للناشئة .

« المترجم »

منذ ذلك اليوم عن التحريض المتواصل على الشغب في المعهد . تلك هي الأيام التي عرفها فلوبير ، وإن لم يكن قد عاشها بشكل من الأشكال بالصورة نفسها . وبالرغم من ان فلوبير كتب الكثير عن طفولته وحداثته ، لا نعثر على أي نص منه يشير إلى تمرد طلبة المعهد . وبديهي أنه سيتطور في نفس الاتجاه الذي تطور فيه أبناء جيله جميعاً ، لكن على طريقته الخاصة . ولئن لم يشارك في المرحلة العنيفة ، مرحلة احتلال المعهد ، فإنه سيصل مع ذلك إلى النتيجة نفسها ، بعيد ذلك بقليل ، عن طريق مختلف .

ففي يوم من أيام ١٨٣٩ ، بالفعل ، وقع مدرس الفلسفة طريح الفراش ، وحل محله بديل . وقرر التلامذة أن هذا البديل غير كفوءً ، وأحالوا حياته جحيماً . وحاول المدير أن ينتقم من اثنين أو من ثلاثة من « المشاغبين » ، لكن الصف كله تضامن معهم . وتولى فلوبير نفسه تحرير الرسالة الجماعية التي احتج فيها التلامذة لدى المدير على نوعية التعليم وعلى التهديدات التي يتعرضون لها . وكان عقابه من جراء ذلك الطرد مع اثنين أو ثلاثة تلامذة آخرين . لقد كانت دلالة الاحتجاج ، هذه المرة ، في منتهى الوضوح : ففلوبير وزملاؤه بورجوازيون فتيان يطالبون بتربية بورجوازية صالحة . وكان لسان حالهم يقول : « إن أهالينا يدفعون ، بعد هذا وذاك ، غالياً جداً ! » وهذه المرحلة الثانية تنم عن تطور جيل وتطور طبقة . وسوف تتمخض هذه التجارب المختلفة عن كتب مريرة عن البورجوازية ، سيرضى مؤلفوها فيما بعد بأن يكونوا مجرد ساخرين — وهذا شكل آخر من الكينونة البورجوازية .

● لماذا هجرت الرواية منذ بضع سنوات لتنصرف إلى كتابة سير ذاتية ومسرحيات ؟ هل مرد ذلك إلى اعتقادك بأن الماركسية والتحليل النفسي جعلا من الرواية شكلاً أدبياً مستحيلاً بحكم ثقل مفاهيمهما ؟

جان بول سارتر : كثيراً ما طرحت على نفسي السؤال . ومن المؤكد

أنه لا وجود لأي تقنية تسمح بتفسر شخصية روائية على نحو ما يمكن أن تفسر به شخصية وجدت فعلاً وعاشت حقاً عن طريق تأويل ماركسي وتحليلي نفسي . ولو حاول مؤلف من المؤلفين أن يستخدم أنظمة التأويل هذه في رواية ، من دون أن يكون قد وجد التقنية الشكلية المناسبة ، لاختفت الرواية . وليس ثمة من اكتشف بعد هذه التقنية ، ولست متأكداً من إمكانية تواجدها ذات يوم .

● مختصر الكلام أنه لا يسع أي روائي أن يكتب « بسذاجة » بعد ظهور الماركسية والتحليل النفسي ؟

جان بول سارتر : ليس الأمر كما تقول . فهو يستطيع ، بالتأكيد ، أن يفعل ذلك ، لكن روايته ستعد في هذه الحال « ساذجة » . وبعبارة أخرى ، لم يعد هناك عالم طبيعي للرواية ، ولم يعد في الإمكان أن يوجد سوى نمط معين من الرواية : الرواية « العفوية » ، « الساذجة » . وهناك أمثلة ممتازة على هذا النمط من الرواية، لكن على مؤلفيها، اليوم، أن يقرروا عن وعي تجاهل طرائق التأويل الماركسي والتحليلي النفسي ، وهذا ما يجعلهم بالضرورة أقل « سذاجة » .

وهناك أيضاً روايات من نوع خر ، روايات كاذبة مثل روايات غومبروفيتش[1] التي هي أشبه ما تكون بآلات جهنمية . إن لغومبروفيتش معرفة حسنة جداً بالتحليل النفسي وبالماركسية وبالعديد من الأشياء الأخرى ، لكنه يقف منها موقفاً ريبياً ، فتراه يبني المواضيع التي تدمر نفسها بنفسها في فعل بنائها بالذات ، خالقاً بالتالي النموذج المحتذى لما يمكن أن يكون

---

[1] فيتولد غومبروفيتش : واحد من كبار الروائيين البولونيين المعاصرين ، مؤلف « فيرديدورك » و « الإباحية » .

« المترجم »

رواية تحليلية ومادية النزعة في آن واحد .

● لماذا توقفت عن كتابة الرواية ؟

جان بول سارتر : ما عدت أشعر بالحاجة إلى كتابتها . فالكاتب هو على الدوام امرؤ اختار المتخيل بقدر أو بآخر : فهو أبداً بحاجة إلى مقدار معين من الخيال . وإنني لواجده ، من جهتي أنا ، في بحثي عن فلوبير ، ذلك البحث الذي يمكن أن يعد أصلاً رواية . بل إنني أتمنى أن يقول الناس إنه رواية حقة . إنني أحاول ، في هذا الكتاب ، بلوغ مستوى معين من تفهم فلوبير بواسطة فرضيات . وأستخدم الخيال – الموجه ، المراقب ، ولكن الخيال مع ذلك – لأعثر من جديد على الأسباب التي جعلت فلوبير يكتب في ١٥ آذار ، على سبيل المثال ، شيئاً ، ثم نقيضه في ٢١ آذار ، للمرسل إليه نفسه ، من دون أن يكترث للتناقض أو يأبه له . إن فرضياتي تقودني إذن إلى اختراع شخصية كتابي بصفة جزئية .

● أما تزال مستمراً في كتابة مسرحيات ؟

جان بول سارتر : أجل ، لأن المسرح هو بدوره شيء آخر . إنه في جوهره أسطورة بالنسبة إلي . خذ ، على سبيل المثال ، بورجوازياً صغيراً يتخاصم وزوجته في كل حين . فلو سجلت مناقشاتهما على شريط تسجيل ، لتوفرت لك وثيقة لا عن هذين الشخصين فحسب ، بل عن البورجوازية الصغيرة وعالمها ، عما فعله المجتمع بهؤلاء البورجوازيين ، الخ . إن دراستين أو ثلاث دراسات من هذا القبيل لقمينة بأن تُفقِد أي رواية عن حياة زوجين من البورجوازيين الصغار قيمتها وحظوتها . وبالمقابل ، إن الصورة التي منحنا إياها سترندبرغ عن علاقات رجل وامرأة في « رقصة

الموت [1] » لن تُتجاوز أبداً . إن الموضوع هو هو ، ولكنه معالج على مستوى الأسطورة . إن المؤلف المسرحي يقدم للناس صورة حية لوجودهم اليومي ، ويصور لهم حياتهم الخاصة كما لو أنهم يتأملونها من الخارج . هنا بالضبط تكمن عبقرية بريخت . صحيح أن بريخت كان سيحتج بشدة لو قال له أحدهم إن مسرحياته أساطير . ولكن ما « الأم شجاعة » في هذه الحال إن لم تكن مسرحية ضد الأساطير غدت بدورها ، ورغماً عنها ، أسطورة ؟

● إن في « نقد العقل الجدلي » بعداً لا بد أن يشده اليوم كل قارىء جديد . فمن بعض الجوانب يبدو الكتاب وكأنه استباق لأهم حدثين تاريخيين في السنوات الأخيرة هذه : انتفاضة أيار ١٩٦٨ في فرنسا والثورة الثقافية في الصين . وإن المرء ليجد في الكتاب تحاليل مطولة للعلاقات الجدلية بين الطبقات والملاكات والنقابات والأحزاب السياسية أثناء احتلال المصانع في عام ١٩٣٦ ، هذا الاحتلال الذي يبدو في كثير من الأحيان وكأنه صورة مسبقة لسلوك البروليتاريا الفرنسية في أيار ١٩٦٨ . كما أن هناك ، من جهة ثانية ، مقطعاً تشير فيه إلى الاستعراضات الرسمية الكبيرة التي جرت في مستهل الستينات في ساحة تين آن – مين في بكين : فقد رأيت في هذه الاستعراضات ضرباً من « تعدين » هرمي للإنسان ، تتولى فيه هيئة بيروقراطية التلاعب والتحكم بسلاسل ومجموعات مشتتة حتى تقلدها ظاهر الجماعة الكاذب . فهل تفسر الثورة الثقافية على أنها محاولة لوضع حد لانحطاط النظام الصيني عن طريق ضرب من « رؤيا » هائلة يفترض فيها القدرة على أن تعيد من جديد ، عبر أرجاء الصين قاطبة ، خلق « جماعات » قيد الانصهار والاندماج كتلك الجماعات التي قامت في الماضي بـ « المسيرة الطويلة » وكسبت الحرب الشعبية ؟

---

[1] من أشهر مسرحيات وسترندبرغ .

« المترجم »

جان بول سارتر : إنني أعتقد بأن معلوماتي عن الثورة الثقافية ناقصة جداً . فهذه الظاهرة تتم على المستويات الايديولوجية والثقافية والسياسية ، أي على مستوى البنى الفوقية التي تمثل الدرجات العالية في كل سلم جدلي . لكن ماذا حدث على مستوى البنى التحتية ، ومن أشعل فتيل هذه الحركة في البنى الفوقية ؟ لا بد أن تكون قد ظهرت تناقضات محددة في قاعدة الاقتصاد الاشتراكي الصيني أحدثت تلك الحركة في سبيل عودة إلى شيء ما أشبه ما تكون بجماعة قيد الانصهار والاندماج الدائم . ومن الممكن أن نبحث عن أصول الثورة الثقافية في الصراعات التي واكبت « القفزة الكبرى إلى الأمام » وفي سياسة التوظيف المالي التي جرى انتهاجها في ذلك الزمن . وهذه أطروحة كثيراً ما أكدها وشرحها الماركسيون اليابانيون. وينبغي أن أعترف شخصياً بأنني لم أفلح في فهم أسباب الظاهرة بتمامها . إن فكرة « رؤيا » دائمة فكرة مغرية جداً بالطبع ، لكنني على يقين بأن المسألة ليست برمتها كذلك ، وبأنه لا بد من البحث في البنية التحتية عن أسباب الثورة الثقافية . هذا لا يعني أن هذه الحركة انعكاس ميكانيكي للتناقضات في البنية التحتية . لكنني أعتقد بأنه لا مناص لنا ، حتى نفهم دلالتها الشاملة ، من أن نكون قادرين على إعادة بناء اللحظة المحددة في السيرورة التاريخية وفي التطور الاقتصادي التي حدث فيها الانفجار . فمما لا شك فيه ، على سبيل المثال ، أن سلطة ماو كانت على حجر المحك منذ بعض الوقت ، وأنه قد استعادها الآن وأمسك بزمامها كاملة . وهذا التغير مرتبط بلا مراء بصراعات داخلية تعود إلى زمن « القفزة الكبرى » إلى الأمام على الأقل .

● ما تزال الصين قطراً فقيراً جداً ، ومعدل نمو قواها المنتجة متدنٍ للغاية . وما تقوله في « نقد العقل الجدلي » عن ملكوت الندرة يقود إلى الاستنتاج بأن من المستحيل إلغاء البيروقراطية في قطر كهذا . فكل محاولة

لتجنب الانحطاط البيروقراطي للثورة ستصطدم لا محالة بالحدود الموضوعية التي تفرضها الندرة . وهذه الحجة قمينة بأن تفسر وجود حواجز (بصرف النظر عن كونها تأسيسية كالجيش أو أيديولوجية كعبادة الشخصية) تعيق مبادهة الجماهير ومبادرتها في الصين .

جان بول سارتر : لا مرية في أن المبادرات غير الخاضعة لأي نوع من الرقابة قمينة بأن تفضي إلى ضرب من الجنون [1] . وهذا لأن التطور الحر والفوضوي للفرد (لا الفرد الاجتماعي المستقبلي بل « العضوية العملية الحرة » الحالية) قد لا يكون خطراً على عقله ورشاده ، ولكنه قد يكون خطراً على المجتمع . بيد أن الإعلان عن حرية الفرد الكاملة داخل جماعة هي قيد الانصهار والاندماج ، وحشو رأسه في الوقت نفسه بحصى تدعى « أفكار ماو » ، لا يعنيان خلق إنسان شامل كامل . فالعمليتان متناقضتان مطلق التناقض .

● لعل مفارقة الثورة الثقافية تكمن في أنها مستحيلة في التحليل الأخير في الصين (حيث انبثقت فكرتها) ، في حين أنها قد تكون ممكنة في البلدان الغربية الفائقة التطور ؟

جان بول سارتر : أعتقد أن هذا صحيح . مع تحفظ واحد : هل الثورة الثقافية ممكنة بدون ثورة ؟ في أيار ١٩٦٨ أراد الطلبة الفرنسيون ثورة ثقافية : فالام كانوا يفتقرون حتى يعقدوا لها لواء النصر ؟ إلى وسائل إنجاز ثورة حقيقية . بعبارة أخرى : ثورة لا تكون البتة في الأصل ثقافية ويكون قوامها الاستيلاء على السلطة عن طريق صراع الطبقات العنيف .

---

[1] يتلاعب سارتر هنا بجناس غير قابل للترجمة . فالحواجز في الفرنسية garde-fous تعني في الأصل وحرفياً « حراس المجانين » .

« المترجم »

هذا لا يعني أن فكرة ثورة ثقافية في فرنسا كانت محض سراب . بل على العكس من ذلك ، فقد كانت حركة أيار تعبر عن نقض جذري للقيم السائدة في الجامعة والمجتمع وعن رغبة في اعتبار هذه القيم ميتة سلفاً . وإنه لمن الأهمية بمكان متابعة هذا النقض .

لقد كنت راسخ اليقين على الدوام بأن حرب فيتنام هي وراء حركة أيار . فحرب فيتنام قد تعدت في نتائجها وآثارها ، بالنسبة إلى الطلبة الذين أشعلوا فتيل أحداث أيار ، مجرد حملهم على اتخاذ موقف إلى جانب جبهة التحرير الوطني والشعب الفيتنامي ضد الامبريالية الاميركية . فالمفعول الأساسي لهذه الحرب على المناضلين الاوروبيين أو الاميركيين هو أنها وسعت حقل الممكن . ففي السابق كان يبدو بحكم المستحيل أن يتمكن الفيتناميون من مقاومة الآلة العسكرية الاميركية الهائلة ومن انتزاع النصر . ومع ذلك ، كان هذا بالضبط ما فعلوه ، وبذلك بدلوا جذرياً طريقة الطلبة الفرنسيين — وغيرهم — في رؤية الأشياء . فقد فهم هؤلاء الطلبة أن هناك إمكانيات ما تزال مجهولة . لا بمعنى أن كل شيء ممكن ، بل بمعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يعلم أن هذا الشيء أو ذاك مستحيل إلا بعد أن يكون قد حاول وأخفق . لقد كان هذا اكتشافاً حاسماً ، غنياً بالطاقات والاحتمالات وثورياً بالنسبة إلى الغرب .

وواضح اليوم ، بعد مرور زهاء عامين ، أننا اكتشفنا ، إلى حد ما ، المستحيل . وعلى وجه الخصوص ، سيكون من المستحيل إنجاز الثورة الحرة التي أخفقت في أيار ما دام الحزب الشيوعي الفرنسي أكبر حزب محافظ في فرنسا وما دام يحظى بثقة الشغيلة . والمعنى الوحيد لهذا هو أن الواجب يقضي بمتابعة النضال ، مهما هدد بأن يكون طويلاً ، بنفس روح التصميم والمثابرة التي أبداها الفيتناميون الذين ما يزالون ، بعد كل شيء ، مستمرين في القتال وفي انتزاع النصر .

● لم تكن حركة أيار ثورة : فهي لم تقوض الدولة البورجوازية . ولا بديل في المرة القادمة ، لإنجاح الثورة ، عن تنسيق النضال وتوجيهه . فما التنظيم السياسي الذي يمثل ، في رأيك ، الأداة المناسبة ، لذلك ؟

جان بول سارتر : إن الفوضوية لا تفضي إلى نتيجة ، اليوم كما في الأمس . والسؤال الجوهري هو معرفة ما إذا كان النمط الوحيد للتنظيم السياسي هو ، بصورة نهائية ، النمط الذي نعرفه ، نمط الأحزاب الشيوعية الحالية : تقسيم مراتبي بين القيادة والقاعدة ، تعليمات وبلاغات صادرة من الأسفل إلى الأعلى ، عزلة الخلايا ، انضباط مطبق من القيادة ، فصل المثقفين عن الشغيلة . إن هذا النموذج مشتق من نموذج تنظيم ولد في السر والخفاء ، في أيام القياصرة . فما الأسباب الموضوعية التي توجب التمسك به اليوم في البلدان الغربية ؟ يبدو انه لم يعد له من غرض سوى ضمان مركزية تعسفية تحظر كل ممارسة ديموقراطية . بديهي أن الانضباط العسكري ضروري في فترة حرب أهلية . لكن هل الحزب البروليتاري ملزم بالإكراه بأن يشبه الأحزاب الشيوعية الحالية ؟ أليس في المستطاع تصور نمط للتنظيم السياسي لا يكون فيه الناس عرضة للمناوأة وللخنق ؟ من الممكن أن تتعايش في مثل هذا التنظيم ، ميول واتجاهات متباينة ، كما يفترض فيه أن يكون قابلاً للإنغلاق على نفسه في لحظات الخطر ثم لمعاودة الانفتاح .

غني عن البيان أنني لا أماري في صحة الرأي القائل إنه لا سبيل إلى مكافحة شيء من الأشياء إلا بالتحول إليه : أعني أنه لا يكفي أن نكون شيئاً آخر بل ينبغي أيضاً أن نصبح نقيضه المطلق . إن الحزب الثوري ملزم هو الآخر ، إلى حد ما ، بأن يكون على درجة من المركزية والقسرية تضارع مركزية الدولة البورجوازية وقسريتها ، تلك الدولة التي من رسالته أن يطوح بها . لكن المشكلة بأسرها – وتاريخ قرننا هذا شاهد على ذلك – تكمن في أن الحزب يجازف ، بمجرد اجتيازه هذا الامتحان جدلياً ،

بالتوقف عند هذه المرحلة . والنتيجة التي تترتب على ذلك هي مواجهته لصعوبات كأداء في الخروج من خط مساره البيروقراطي الذي قبل ، في البداية ، بالسير فيه حتى يحقق الثورة ضد آلة عسكرية – بيروقراطية . وعند هذه المرحلة تغدو الثورة الثقافية على النظام الجديد الوسيلة الوحيدة للحؤول دون انحطاطه . إن ما يجري في الصين الآن ليس إصلاحاً متأنياً هادئاً ، وإنما تدمير عنيف لنظام كامل من الامتيازات . بيد أننا لا نعرف شيئاً عما سيكونه المستقبل في الصين .

لو كانت الثورة انتصرت في أي قطر من أقطار الغرب لكان خطر الانحطاط البيروقراطي خطراً داهماً وماثلاً أبداً : فهذا شيء محتوم ما دام هذا القطر سيعاني من التطويق الرأسمالي وما دام صراع الطبقات سيستمر فيه . إن فكرة تحرر كامل وفوري فكرة طوباوية . وفي وسعنا من الآن أن نتكهن ببعض الحدود والإكراهات التي ستفرض نفسها على ثورة مستقبلة . لكن من يتذرع بذلك ليعدل عن القيام بالثورة وليكف عن النضال في سبيلها من الآن هو إنسان مناهض للثورة لا أكثر ولا أقل .

● كثيراً ما يُنظر إليك ، خارج فرنسا ، على أنك نتاج كلاسيكي للثقافة الجامعية الفرنسية . ولقد كان النظام الجامعي الذي ترعرعت عليه وبدأت فيه مجرى حياتك الفكرية المرمى الرئيسي للحركة الأولى التي أشعلت فتيل انفجار أيار ١٩٦٨ . فما رأيك اليوم بهذا النظام ؟

جان بول سارتر : صحيح كل الصحة أنني نتاج له ، وأنا أعلم ذلك حق العلم – وإن كنت آمل ألا أكون هذا وحسب . حين كنت طالباً كانت « نخبة ضئيلة العدد للغاية ، هي وحدها التي تذهب إلى الجامعة ، وكان من يواتيه « الحظ » لدخول دار المعلمين العليا يتمتع بامتيازاتها المادية كافة . ويمكن القول ، بمعنى من المعاني ، إن النظام الجامعي لا أساتذته هو الذي كونني – وهذا لأن الأساتذة كانوا في أيامي دون المستوى المطلوب

باستثناء أستاذ أو استاذين . بيد أنني كنت أقبل بالنظام ، وبدار المعلمين العليا بوجه خاص ، على أنه أمر طبيعي تماماً : وما كان يدور في خلدي قط ، أنا حفيد وابن مثقفين بورجوازيين صغار ، أن أضعه موضع سؤال واستفهام . كانت الدروس الأستاذية تبدو لنا بلهاء بليدة ، ولكن فقط لأن الأساتذة الذين يلقونها ما كان لديهم شيء يقولونه لنا . وفي وقت لاحق فهم آخرون أن مبدأ الدروس الأستاذي بالذات لا يمكن الدفاع عنه . أما نحن فكنا نكتفي بالاستنكاف عن الذهاب إلى السوربون : وبالفعل ، لم نذهب إليها سوى مرة واحدة لأن طلاب الحقوق ، الرجعيين ، كانوا قد هددوا بغزوها . وفي غير هذه الأحوال ، ما كانت أقدامنا لتطأها . كان معظم طلاب دار المعلمين العليا ، في أيامي ، مفعمين فخراً وكبرياء لأنهم سيغدون من المؤهلين (وإن كان بعضهم يرى منذ ذلك الزمن أن التمييز بين المؤهلين والمجازين أمر جدير بالاستنكار) . كان نيزان ، بالطبع ، استثناء . فقد كان يبغض دار المعلمين العليا لأسباب ممتازة : على سبيل المثال لأنها كانت مؤسسة طبقية ترمي إلى خلق نخبة من أصحاب الامتيازات وبالرغم من أنه « نجح » جامعياً ، لم يندمج قط بالنظام . وفي العام الثالث من دراسته بلغ الضيق به مبلغاً اضطر معه إلى الهرب إلى عدن . بديهي أنه كان يواجه أيضاً مشكلات شخصية ، لكن السبب الرئيسي لرحيله هو أنه ما كان يستطيع تنفساً في إطار ذلك النظام المرسوم لتأييد احتكار المعرفة .

● كيف تتصور بعد أيار ١٩٦٨، الطريقة الصحيحة لتطبيق الماركسية ما دامت مؤسسات الثقافة البروجوازية قائمة ؟

جان بول سارتر : بعبارة أخرى ، هل يمكن تصور ثقافة ثورية إيجابية اليوم ؟ هذه في نظري أصعب المشكلات التي يثيرها سؤالك. ورأيي الصادق أن كل ما سيتم تجاوزه من الثقافة البورجوازية فإنه سيظل محفوظاً في الثقافة البروليتارية التي ستتجاوزه. أنا لا أعتقد أن ثقافة ثورية ما

ستنسى بودلير أو فلوبير لمجرد أنهما كانا بورجوازيين للغاية وليسا من أنصار الشعب المتفانين . سوف يكون لهما مكانهما في كل ثقافة اشتراكية مستقبلة ، لكنها ستكون مكانة جديدة تحددها حاجات جديدة وعلاقات اجتماعية جديدة . ولا ريب في أنهما لن يمثلا يومذاك قيماً أساسية ، لكنهما سيؤلفان جزءاً من ميراث يعاد تقييمه على ضوء ممارسة جديدة وثقافة جديدة .

لكن كيف يمكن أن يعاد تقييمها اليوم في الوقت الذي لا وجود فيه لثقافة ثورية ؟ إن مكانهما إنما هو في المجتمع القائم في الوقت الراهن ، وبالتحديد المكان الذي حددته لهما الثقافة البورجوازية . كيف يمكن لمناضل اشتراكي فتي من فانسين أو نانتير أن يستخدم رامبو « استخداماً صحيحاً » ؟ الإجابة على هذا السؤال مستحيلة . صحيح أن عدداً محدوداً من الجامعيين من الأجيال السابقة أصبحوا ثوريين في مجتمع كان يمدهم بتلك الثقافة . ولكن الوضع تبدل جذرياً منذ ذلك الحين . لنأخذ ، لا أكثر ، الشروط المادية التي كان يتم بها التثقيف الجامعي : ففي أيامي كان الدرس الأستاذي الكلاسيكي يلقى على خمسة عشر شخصاً أو عشرين شخصاً . ولم يكن في ذلك ما يثير ويصدم إلى درجة لا تحتمل، لأنه كان في الإمكان من حيث المبدأ أن يوضع الدرس موضع نقاش : فقد كان في وسع الطالب أن يقاطع الأستاذ وأن يقول إنه لا يوافقه . وكان الأستاذ يسمح بذلك لأن هذه الليبرالية الظاهرية كانت تخفي وتحجب الطابع الاستبدادي المحض لمجمل الدرس . أما اليوم فهناك من مئة وخمسين إلى ثلاثمائة طالب بدلاً من عشرين طالباً ، ولم يعد ذلك الضرب من المقاطعة ممكناً . وبينما كان في المستطاع في السابق أن ترد الثقافة البورجوازية إلى نحرها ، وأن يماط اللثام عن أن أن الحرية والمساواة والإخاء قد أصبحت نقيض ما ينبغي أن تكونه ، فإن الامكانية الوحيدة أمام الطالب اليوم هي أن يكون ضد هذه الثقافة البورجوازية لأن النظام التقليدي في سبيله إلى الانهيار . لقد أضحت البكالوريا ظاهرة

قديمة إلى حد لا يصدق . ولقد كان أحد مواضيع الفلسفة في العام في جامعة روان هو الآتي : « ما رأيك في هذه النصيحة التي أسداها ابيكتوتوس إلى أحد تلامذته « عش متخفياً » ؟ـ إن لمن اللغو الباطل في عصرنا أن يطرح مثل هذا الموضوع حتى على طلاب ثانويين في السابعة عشرة من العمر ، ولكن ليس هذا فحسب ، بل إن حوالى ١٠ إلى ٢٠٪ من الممتحنين حسبوا أن « عش متخفياً » تعني « رذائل مخفية » [١] ، اعتقاداً منهم على الأرجح بأن « vis » هي الكتابة الإملائية القديمة « vices » ، وبأن « عش متخفياً » تعني « اخف رذائلك » . وقد خلصوا إلى الاستنتاج بأن قولة ابيكتوتوس تعني : « إذا كانت لك رذائل فأشبعها ، ولكن سراً » ، وقد أسهبوا في شرح ذلك والتعليق عليه . وأغرب ما في الأمر — وأبعثه على الحزن أيضاً — هو أنهم وافقوا على الصيغة . « لأن الأمور هكذا هي في المجتمع : ففي وسع المرء أن تكون له رذيلة ما ، لكن ينبغي عليه أن يلبيها خلسة » . ولا شك في أن مثل هذه الأجوبة الساذجة بريئة ، لكنها تشير أيضاً إلى حقيقة الاخلاقية البورجوازية . وهي في الوقت نفسه أجوبة تبعث على الشفقة لأن أولئك التلامذة قد فكروا على هذا النحو في أرجح الظن : « لا بد أن ابيكتوتوس رجل عظيم ، ولو انتقدته لرسبت حتماً . ينبغي إذن أن أقول إنني من رأيه » .

لا وجود هناك لأي علاقات حقيقية ، لأي ضرب من التماس والاتصال بين التلامذة الثانويين والأساتذة . إن الثقافة البورجوازية تدمر نفسها بنفسها في فرنسا . ومن هنا يخيل إلي ، في الوقت الحاضر — ومن دون أن أتكهن بالمستقبل — أنه ليس أمام المناضلين الشبان من خيار سوى أن ينفوا نفياً جذرياً الثقافة القائمة — نفياً سيتخذ في كثير من الأحيان شكل نقض عنيف .

---

١ بين « عش » و « رذيلة » في الفرنسية جناس غير قابل للترجمة .

« المترجم »

● هل ستكتب تتمة « الكلمات » ؟ وما مشاريعك ؟

جان بول سارتر : كلا . أعتقد أنه لن يكون ثمة فائدة تذكر من كتابة تتمة لـ « الكلمات » . وإذا كنت قد كتبت « الكلمات » فهذا لأجيب على نفس السؤال الذي حاولت أن أجيب عليه في دراستي عن جينيه وعن فلوبير كيف يصبح هذا الإنسان أو ذاك امرءاً يكتب ، امرءاً يريد أن يتكلم عن المتخيل ؟ هذا ما سعيت إلى الإجابة عليه بالنسبة إلي شخصياً ، كما بالنسبة إلى غيري . ما الذي يستأهل من حياتي أن يقال منذ عام ١٩٣٩ ، كيف أصبحت الكاتب الذي كتب هذه المؤلفات أو تلك بعينها . لكن الأسباب التي حملتني على أن أكتب « الغثيان » بدلاً من أي كتاب آخر ليس لها أهمية تذكر . إنما المهم هو ولادة قرار الكتابة . والمهم بعد ذلك الأسباب التي جعلتني أكتب على وجه الدقة نقيض ما كنت أرغب في كتابته . بيد أن هذا موضوع آخر : علاقات إنسان بتاريخ زمانه . ولهذا ، إن ما سأكتبه ذات يوم سيكون وصية سياسية . إن العنوان رديء بلا شك ، لأن كلمة « وصية » تنطوي، فيما تنطوي، على فكرة إسداء نصائح مع أنني سأتكلم فقط عن نهاية حياة .

إن ما في ودي أن أوضحه هو كيف يتركز اهتمام الإنسان على السياسة ، كيف تتسلط عليه ، كيف يصبح بها غير ما هو عليه . إذ ينبغي أن تتذكر أنني لم أخلق للسياسة ، وأن السياسة بدلتني مع ذلك إلى درجة وجدت نفسي معها مضطراً في خاتمة المطاف إلى ممارستها . هذا بالتحديد ما يبعث على الدهشة . إنني سأروي ما فعلته في هذا المضمار ، وما الأخطاء التي اقترفت ، وما النتائج التي ترتبت على ذلك . وسأحاول من خلال ذلك أن أحدد كنه السياسة اليوم ومما تتكون في المرحلة التاريخية التي نحياها .

« نيو ليفت »
أعيد نشرها في « لونوفيل اوبسرفاتور»
٢٦ كانون الثاني ١٩٧٠

هذا الكتاب

بعد ربع قرن من صدور « ما الادب ؟» او « الادب الملتزم» الكتاب الذي كان فتحا في تنظير وظيفة الادب : الالتزام ، يعود جان بول سارتر الى طرح مشكلة المثقفين في محاولة للدفاع عن دورهم ، بعد طول اهمال وتنكر لهم .

من المثقف ؟ ما وضعه ؟ ما وظيفته ؟ ما تناقضاته ؟ ما علاقته بالجماهير ؟ ثم الم يئن الاوان ، بعد حركة ايار ١٩٦٨ وبعد حرب فيتنام ، لاستبدال التصور التقليدي عن المثقف اليساري بتصور جديد ؟

ان هذا الجزء الجديد من « مواقف » سارتر لا يجيب على تلك الاسئلة فحسب ، بل يتضمن ايضاً سلسلة من المقالات حول حركة الطلبة والشبيبة ، وكذلك عددا من المقابلات التي يتحدث فيها سارتر عن نفسه ، والتي يمكن ان تجمع تحت عنوان : « سارتر بقلم سارتر » .

الثمن ٧٠٠ ق. ل - ١٠٠٠ ق. س.
١٤٠٠ مليم

مطابع دار العلم للملايين
بيروت